Diagnóstico do tempo
implicações éticas, políticas e sociais da
Pandemia

Evandro Pontel
Fabio Caires Correia
Jair Tauchen
Olmaro Paulo Mass
Oneide Perius (Orgs).

Editora Fundação Fênix

A recente pandemia enfrentada globalmente se estabelece, além de sua condição de tragédia humana praticamente incomensurável, sabida e percebida em todos os recantos deste vasto mundo, como algo mais – a saber, como uma peculiar *configuração sintomática* de uma ordem muito especial, e com consequências potencialmente extraordinárias em termos civilizatórios. O bioma arde em febre, pois o vírus, invisível e mortal, está em todos os lugares; algo desabou: uma ideia de mundo, um *estilo de esperança* – e, como sabemos, "quando a construção de um mundo desaba, são soterrados também os pensamentos que a haviam arquitetado e os sonhos que a habitavam" (Rosenzweig).
O vírus está na nossa mente, como está nos pretensos fundamentos intocáveis da modernidade. Incrustou-se no *logos* acostumado a fazer da Alteridade uma função ou projeção sua. Uma era chega ao fim.
Porém, "pensar é transpor", já disse E. Bloch. É exatamente a crise da racionalidade – uma *crise da hegemonia da racionalidade idolátrica*, na qual temos estado imersos há muito tempo, uma racionalidade que idolatra ideias suaves, pensamentos mágicos e conciliações impossíveis – que oportuniza a sua transformação em crítica da realidade.
E essa tarefa árdua é que une a multiplicidade de textos do presente livro. Desde prismas diversos ao extremo, é o mergulho na convulsão temporal que os irmana. O estilo específico de cada um converge no sentido de uma viagem de (ainda) *sobre*-vivência, um mergulho no porvir concreto, sem o qual estamos todos condenados.
O resto pode esperar. Esse tema, não. Que este livro ache muitíssimos que o mereçam, é o que posso desejar.

Ricardo Timm de Souza

ISBN: 978-65-87424-46-0
9 786587 424460

Diagnóstico do tempo:
implicações éticas, políticas e sociais da pandemia

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Série Filosofia – 42

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

PONTEL, Evandro; CORREIA, Fábio Caires; TAUCHEN, Jair; MASS, Olmaro Paulo; PERIUS, Oneide. (Orgs).

Diagnóstico do tempo: implicações éticas, políticas e sociais da pandemia. PONTEL, Evandro; CORREIA, Fábio Caires; TAUCHEN, Jair; MASS, Olmaro Paulo; PERIUS, Oneide. (Orgs). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

656p.

ISBN – 978-65-87424-46-0

 https://doi.org/10.36592/9786587424460

Disponível em: https://www.fundarfenix.com.br

CDD-100

---

1. Pademina. 2. Diagnósito. 3. Filosofia. 4. Ética. 5. Política.

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

Sumário

Prefácio – Pandemia como sintoma

https://doi.org/10.36592/9786587424460-0

A transcendência da idolatria reluz no saber ao qual aporta a serenidade da teoria. Essa transcendência idólatra em um mundo em repouso é um estado de coisas que não se apoia no empírico.

E. Levinas

Um grande choque, uma grande alegria, um imenso destino podem, de um só golpe, aniquilar todos os fantasmas de um entendimento viciado.
F. Rosenzweig

A recente pandemia enfrentada globalmente se estabelece, além de sua condição de tragédia humana praticamente incomensurável, sabida e percebida em todos os recantos deste vasto mundo, como algo mais – a saber, como uma peculiar *configuração sintomática* de uma ordem muito especial, e com consequências potencialmente extraordinárias em termos civilizatórios. Na verdade, a palavra "sintoma", praticamente inalterada ao longo dos séculos em sua etimologia potente e renovadamente atual, continua extremamente fecunda e semanticamente exuberante. A tradução aproximada deste termo, que significaria algo como, em uma versão praticamente literal, "pedaços (tomos) juntos (sin)", ou, em uma interpretação mais sutil e empiricamente significativa, "conjunto de sinais ou dados de realidade que se configuram unidos em um todo indicativo de algo não imediatamente percebido", esta tradução interpretativa remete justamente à ancestralidade desta palavra notável que sobreviveu, desde suas origens gregas, ao universo latino e chegou até nós praticamente incólume; um verdadeiro fóssil vivo e pulsante – aliás, mais vivo do que nunca – que necessita ser levado muito a sério por quem realmente pretende mergulhar na espessa atmosfera da contemporaneidade e de lá regressar sem ser destroçado pelo turbilhão da insanidade e pela "tempestade do progresso" benjaminiana.

Pois, de fato, algo suspira e vive por debaixo de todas as obviedades que uma tal pandemia deixa transparecer imediatamente, por debaixo da dor, da falência, do horror e da decadência – ou, em síntese curtíssima, por debaixo de toda *desagregação* de uma pretensa totalidade de sentido ou promessa de felicidade que se precipita loucamente no abismo sem retorno. A movimentação surda de placas tectônicas que sismógrafos intelectuais foram incapazes de perceber até tempos bem recentes, ou,

capazes de perceber, foram incapazes de traduzir ou suportar, chega agora à superfície das sensibilidades e suscetibilidades, e não mais perdoa incúria. *Algo se move*. A *insuportabilidade do real* passa de situação cativa dos pessimistas ou *outsiders* azedos a atmosfera geral que se respira, transformando-se em uma espécie de espírito universal ancorado em cada corpo que sente e sofre: o sofrimento não é mais episódico, pontual, demarcável, analisável, mas uma língua geral que se constitui a partir das metamorfoses que a história nos legou – de comunidade a política, daí à biopolítica, daí à necropolítica, daí à necroética e à necroestética. A *idolatria do ideal* que se pretende palpável, real, nunca foi tão tênue em seu poder de convencimento, que somente chega, ainda, a espíritos rudimentares. O bioma arde em febre, pois o vírus, invisível e mortal, está em todos os lugares; algo desabou: uma ideia de mundo, um *estilo de esperança* – e, como sabemos, "quando a construção de um mundo desaba, são soterrados também os pensamentos que a haviam arquitetado e os sonhos que a habitavam" (Rosenzweig).

O vírus está na nossa mente, como está nos pretensos fundamentos intocáveis da modernidade. Incrustou-se no *logos* acostumado a fazer da Alteridade uma função ou projeção sua. Uma era chega ao fim.

Porém, "pensar é transpor", já disse E. Bloch. É exatamente a crise da racionalidade – uma *crise da hegemonia da racionalidade idolátrica*, na qual temos estado imersos há muito tempo, uma racionalidade que idolatra ideias suaves, pensamentos mágicos e conciliações impossíveis – que oportuniza a sua transformação em crítica da realidade.

E essa tarefa árdua é que une a multiplicidade de textos do presente livro. Desde prismas diversos ao extremo, é o mergulho na convulsão temporal que os irmana. O estilo específico de cada um converge no sentido de uma viagem de (ainda) *sobre*-vivência, um mergulho no porvir concreto, sem o qual estamos todos condenados.

O resto pode esperar. Esse tema, não. Que este livro ache muitíssimos que o mereçam, é o que posso desejar.

Ricardo Timm de Souza
Porto Alegre, dezembro de 2020.

1. *El único y su propiedad.* Desposesión y neofascismo en las ruinas del liberalismo

https://doi.org/10.36592/9786587424460-1

Agustín Lucas Prestifilippo[1]

La crisis mundial de la pandemia ha revelado los aspectos más oscuros del neoliberalismo contemporáneo. Mientras que las curvas de contagio arrojaron más de un millón de muertos indistintamente en el Norte y en el Sur globales –confirmando ominosamente el sueño de la mundialización capitalista de una eliminación de toda frontera–, la vulneración de derechos sanitarios, laborales y sociales se han padecido con mayor agudeza en aquellos sectores de las poblaciones que mientras tanto ya habían sido identificadas por el capital como desechables.

Si como sostiene Judith Butler en el capitalismo contemporáneo la vulnerabilidad se distribuye desigualmente,[2] podría constatarse así que la crisis del COVID-19 ha radicalizado esta determinación estructural, revelando las consecuencias más aciagas del desfinanciamiento y mercantilización neoliberal del sistema de salud pública. Los cadáveres acumulados en las calles de Ecuador o Bolivia sin posibilidad de velatorio ni entierro, las fosas comunes repletas de cuerpos sin vida en Estados Unidos y Brasil, son la confirmación más palmaria de la tendencia destructiva del capital.

Sin embargo, los balances no pueden desatender un fenómeno que, siendo rastreable desde el colapso económico de 2008, ha adquirido una visibilidad novedosa en estos tiempos de pandemia. Se trata del despertar público de movimientos neofascistas que, movidos por un ideario de libertad individual radicalizada, han expresado un rechazo furibundo del principio elemental de la igualdad, impugnando públicamente los fundamentos liberales de los órdenes sociales. ¿Cómo repercuten estos movimientos sísmicos en las autopercepciones de las sociedades contemporáneas? ¿Qué ha quedado del legado democrático del liberalismo político a la vista de las formas drásticamente autoritarias con las que hoy líderes de fuerzas

---

[1] Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). E-Mail: alprestifilippo@gmail.com.

[2] BUTLER, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría política de la asamblea,* Barcelona: Paidós, 2017.

políticas libertarias declaran, al modo de eugenistas sociales postdiluvianos, que "mueran los que tengan que morir"?

En este escrito pretendemos aportar elementos para la interpretación de los resultados que arrojan las distintas mediciones de las percepciones y valoraciones de los individuos durante la pandemia, situando nuestro análisis en un espacio y tiempo dúplices: hablamos *desde* la coyuntura social argentina, pero con vistas a las transformaciones económicas e ideológicas en el mundo capitalista –y en nuestra región latinoamericana en particular; y lo hacemos *desde* la crisis inaugurada por el COVID-19, pero cuya sentido no puede desgajarse de la condición de crisis en la que se reproduce el capitalismo desde 2008. Las variaciones que pueden reconstruirse del impacto del virus en las sensibilidades públicas arrojan signos cuya opacidad requiere de meditaciones que aquí apenas comenzaremos a delinear, pues se trata de aquellos desplazamientos ideológicos que se han observado en el plano de la subjetividad contemporánea entre las ruinas del liberalismo.

Corresponde por lo tanto preguntarse si en las mutaciones de las experiencias de esta doble crisis (2008-2020) no es posible distinguir un continuo, una específica sensibilidad pública que, en el *pathos* del derrumbe que experimenta el sujeto cuando se confronta con el despojo material de sus cosas y de su vida, en la extrema vulnerabilidad que implica su puesta en abismo, permite ser analizada en su singularidad histórica. Nuestra hipótesis sostiene que esta sensibilidad se diferencia por acudir a la figura del sujeto propietario como emblema de una autoafirmación que requiere para su consumación de la manipulación y el ejercicio de la violencia de los otros, concebidos como objetos apropiables; incluso llegando a la proclama del derecho a su abuso y necesaria destrucción. "Nada está por encima de mí",[3] sostiene el Único neofascista cuando sale a ganar las calles de este lado y de aquel del Atlántico.

Dar(se) la muerte

Las intervenciones recientes de la filosofía contemporánea en los medios masivos de comunicación (Giorgio Agamben, Alain Badiou, Jean Luc Nancy, Judith Butler o Slavoj Žižek son acaso los que suscitaron mayor repercusión) han tomado nota –con irregular sensibilidad hermenéutica– de esta cuestión a raíz de fenómenos

---

[3] STIRNER, Max. *El único y su propiedad,* Buenos Aires: Libros de Anarres, 2003, p. 15.

ciertamente extraños de los que la humanidad se ha visto confrontada durante la crisis del COVID-19.[4] Se trata de entender manifestaciones públicas en las que los individuos se convocan para expresar su hostilidad ante las medidas de política sanitaria –no sólo el aislamiento social preventivo y obligatorio, sino también el distanciamiento prudente, incluso el uso de tapabocas. En las pancartas sostenidas con el mensaje "el coronavirus no existe" o en los relatos que encuentran conspiradores ocultos detrás de las estadísticas públicas, se manifiesta una disposición que se liga directamente con un deseo de destrucción, no sólo del entorno en el que el individuo se mueve, sino también del sujeto mismo.

El filósofo camerunés Achille Mbembe ha denominado necropolítica a esta versión del nuevo liberalismo.[5] Su determinación esencial sería la de una racionalidad que, revisitando las tecnologías del "hacer morir y dejar vivir" que gobernaron la forma soberana del dominio en la Europa medieval, se define por un nuevo poder de dar la muerte. Tomando prestado su terminología, podríamos llamar "necroliberales" a estas posiciones del sujeto, puesto que se asocian con un acto de integrar la muerte en un esquema simbólico que la vuelve no sólo tolerable, sino incluso políticamente productiva. Lo paradójico de este esquema sostenido por quienes asumen posiciones necroliberales es su tonalidad eminentemente sacrificial.[6] La reivindicación de la libertad de dar la muerte aparece como impulso a actuar públicamente en masa al costo de darse muerte a uno mismo. ¿Es posible entender esto?

Ciertamente, no es la primera vez que se asocia la libertad del individuo con su muerte. En la historia moderna ella ha tenido distintos hitos de gran significación cultural. La experiencia de la muerte aparece para la conciencia del sujeto como un límite infranqueable que obstruye sus proyectos y pone en jaque el sentido de la vida. De allí que una forma de solucionar esta dramática crisis fuera transformar el límite que representa la finitud en una instancia de tránsito hacia una forma de relación reconciliada con el dolor profundo que supone la conciencia del límite. La teodicea del cristianismo ha ofrecido acaso la estrategia más conocida de su integración simbólica, siendo el martirologio uno de los emblemas más expresivos al respecto. Pero esta asociación moderna podría retrotraerse incluso más atrás, hacia los tiempos de la

---

[4] *Cfr.* VV. AA. *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias,* Buenos Aires: ASPO, 2020.
[5] MEMBE, Achille. *Necropolítica,* Madrid: Melusina, 2011.
[6] SAFATLE, Vladimir, "Bem vindo ao estado suicidário", *ConTactos,* HemiPress, 2020.

tragedia griega. Para una concepción bastante difundida en la moderna crítica literaria, la tragedia evidenciaba poéticamente la emergencia de un sujeto moralmente libre en la afirmación del destino como *suyo*: en su apropiación como acto, y no como acaso. En la acción de afirmar su muerte, el protagonista se confirma como sujeto libre y pasa a la posteridad como héroe.[7]

Más cerca nuestro quizás sea el debate bioético sobre la eutanasia el hito de una discusión compleja sobre el vínculo entre libertad subjetiva y muerte. En efecto, la controversia se suscita allí en donde el derecho no habilita a los individuos a decidir sobre su propio destino cuando la racionalidad científica de la medicina no encuentra remedio que evite la inminencia de una muerte dolorosa.[8] Ante esta imposibilidad, se sostiene, el sujeto debe poder tener la última palabra acerca de su propia vida. Garantizar legalmente la eutanasia no sólo tiene un sentido para quien la afirma, sino también para su entorno de afectos más cercano. Se trata así de una "muerte digna" y del ofrecimiento de una culminación del sufrimiento causado ya sin sentido por una vida que no tiene perspectivas de continuar.

Pero si de lo que se trata es de la comprensión del sentido de esta asociación para la subjetividad necroliberal, las interpretaciones del psicoanálisis siguen detentando una actualidad única. Freud tenía una manera de explicar estas asociaciones entre libertad y muerte desde el punto de vista de la genealogía del sujeto. Para su última teoría de las pulsiones, la orientación hacia la muerte es un impulso presente en toda configuración subjetiva, en la que el individuo encuentra un placer en la destrucción.[9] La muerte aparece como disolución de las escisiones que configuran la vida humana, devolviendo al sujeto a una instancia preyoica a la que siempre se siente compelido a regresar. Esta dimensión tanática del sujeto sin embargo opera contra cualquier proyecto compartido de vida humana, en la medida en que impide la configuración de lazos sociales durables, de producción de vínculos de confianza institucionalizados, y de desarrollo de expectativas de roles en las que toda sociedad se organiza para resolver los problemas reproductivos con los que la confronta la crudeza de la vida material. Necesariamente esa pulsión de muerte tiene que ser neutralizada o reorientada por configuraciones políticas dirigidas hacia la institucionalización de

---

[7] *Cfr*. LUKÁCS, Georg. "Metafísica de la tragedia", en: *El alma y las formas,* México D.F.: Grijalbo, 1985.
[8] DWORKIN, Ronald, *El dominio de la vida,* Barcelona: Ariel, 1994.
[9] FREUD, Sigmund, *Más allá del principio del placer,* Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

proyectos de acción en los que el sujeto más que destruir, edifique; más que desintegrar, vincule; y más que violentar, ame.

Precisamente por ello es que puede reconocerse en la subjetividad necroliberal en tiempos de pandemia la promoción de tendencias desintegradoras. Esta subjetividad se ha manifestado recorriendo dos caminos extremos, a primera vista heterogéneos. Primero, ella se expresó como voluntad sádica de delación, vale decir: como búsqueda punitiva de castigo. Más tarde, en la voluntad masoquista de dar(se) la muerte rechazando las medidas sanitarias de protección poblacional. Si bien en su primera aparición el problema del sujeto aparecía en el imaginario de un díscolo rebelde que no obedece al mandato de la autoridad pública, mientras que en la segunda el problema *es* la autoridad pública contra la que el propio sujeto se niega a obedecer –ambos momentos no expresan realidades distintas, sino por el contrario lados de una actitud cuya estructura paranoica se sostiene en una "falsa proyección".

Adorno y Horkheimer identificaron con precisión esta dinámica en los comportamientos paradigmáticos del sujeto antisemita.[10] El sujeto que odia proyecta las frustraciones propias ante la evidencia de una crisis que pone de manifiesto su vulnerabilidad. Las desventuras del sujeto son expulsadas al exterior, atacando violentamente aquello que se asemejaba a lo que el yo pretendía reprimir, olvidar o alejar de su recinto. Tanto en el imaginario punitivo de persecución al otro, como en el agrupamiento sacrificial en el espacio público, la destrucción de barbijos y la displicencia ante la ciencia, aparece una disposición en la que el sujeto suspende sus facultades reflexivas para poner en acto un libre juego de su imaginación. Se fantasea con un otro que se beneficiaría de una libertad de movimiento que se le niega al yo confinado, se fantasea con un poder oculto que conspira para obtener privilegios a espaldas de la comunidad de la "gente de bien". En ambas el sujeto desdobla la realidad, entre una dimensión superficial –aparente– y una realidad oculta –esencial, en la que siempre se esconde un agente poderoso que extrae provecho de su disimulo. Son estos fantasmas maníacos los que pone a circular la imaginación tanática del necroliberalismo, encontrando asilo en los adeptos al mercado de las baratijas ideológicas contemporáneas.

---

[10] ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max. *Dialéctica de la Ilustración,* Madrid: Trotta, 1997, p. 233.

La doble crisis y las ruinas del liberalism

Cuando se observa la coacción que producen estas operaciones imaginarias en los individuos, llevándolos a actuar no sólo contra vidas ajenas sino contra sí mismos, salta a la vista que ellas detentan una lógica cuyo saldo sigue resultado favorable para la economía interna de la psiquis del sujeto. No basta con identificarlos con el desquicio al que conduce el capitalismo desenfrenado. Quisiéramos detenernos en esta curiosa "racionalidad" para comprender mejor por qué actúan como actúan quienes suscriben con tanto ahínco a las formas tanáticas de la movilización neofascista.

2008 ha dado inicio a una nueva etapa de la valorización neoliberal signada por reconfiguraciones ideológicas sísmicas. Se trata de las singulares formas de justificar las iniciativas de salida de la crisis financiera, de deuda y de actividad que ha golpeado al sistema, las cuales podrían ser caracterizadas por un pronunciado cinismo: al capital ya no le interesa sostener la apariencia de su respeto por los acuerdos mínimos de la convivencia democrática, sino que fortalece su capacidad de reclutamiento ideológico en los oprimidos expresándose precisamente como desafiante voluntad de dinero y poder. Las medidas de salvataje del capital financiero que han desplegado las principales economías del mundo, nacionalizando sus deudas y sosteniendo un nivel pocas veces visto de intervención pública en los mercados, han expuesto al capitalismo a una desnudez normativa que no ha dejado de tener consecuencias en las fuentes de su legitimidad.

Si es cierto que siempre el capital necesitó apelar a un excedente simbólico para justificar ante los oprimidos y explotados la exigencia sistémica de una acumulación sin fin a condición de ocultar la estructura absurda sobre la que se sostiene,[11] la coexistencia de niveles de desigualdad, pobreza y desempleo sólo comparables con las cifras de las sociedades capitalistas de fines del siglo XIX, desnudó ante los ojos de muchos aquello que el capitalismo de postguerra jamás se habría atrevido a confesar: la expoliación en forma de explotación y dominio que requiere la satisfacción de los intereses de clase del capital. Que por ejemplo haya sido posible social y políticamente el despliegue inaudito de gasto público en la adquisición por parte del Tesoro norteamericano de activos basura para salvar de la quiebra a los bancos y una simultánea contracción del sistema de seguridad social y previsional, es lo que

[11] BOLTANSKI, Luc y CHIAPELLO, Ève. *El nuevo espíritu del capitalismo,* Madrid: Akal, 2003.

Wolfgang Streeck ha caracterizado como el logro neoliberal de transmutar el principio de asignación de recursos de la justicia social en aquel modelo de justicia que sigue el criterio de la eficiencia económica y la productividad marginal del capital según el "libre juego de las fuerzas del mercado".[12] Esta operación ideológica es la que ha sostenido la rebelión del capital ante las constricciones que supusieron los acuerdos institucionalizados que facilitaron la reproducción social en los años del "capitalismo democrático".

El despojo material que desde entonces vienen sufriendo las distintas categorías de asalariados, pensionados y titulares de programas de asistencia social no ha cesado, llevando la crisis económica desatada por el Coronavirus a proporciones extremas los niveles de desigualdad. De allí que la doble crisis que ha supuesto 2008 y 2020 marque un tiempo menesteroso, de ruinas, en el que se ha agudizado más que nunca la *contradicción constitutiva* que ha signado al capitalismo desde sus inicios en los cercamientos de las tierras comunales y las cruzadas colonialistas en el "nuevo mundo"; formulado en los clásicos términos de Karl Polanyi, la contradicción entre una tendencia a la mercantilización de la vida y una tendencia hacia la protección que supone el anclaje social de las actividades orientadas a la reproducción.[13]

En la sociedad argentina esos despojos han sido profundizados por las medidas ultraortodoxas asumidas por la administración liberal conservadora que gobernó entre 2015 y 2019, sintetizadas por la combinación de un crecimiento inaudito de la deuda externa, un concomitante aumento de la fuga de capitales, la financiarización de la economía nacional, el aumento del desempleo, la pobreza y la indigencia, y el incremento dramático de la desigualdad de ingresos y patrimonio. La agenda de las fuerzas democráticas y populares que asumieron el poder del Estado a fines de 2019 se ha propuesto la reversión de estas tendencias dramáticas para la sociedad. Sin embargo, los elevados niveles de adhesión social a la ideología de la justicia de mercado en la población argentina,[14] ha conducido a nuevas contradicciones en la esfera pública que quisiéramos analizar a continuación.

---

[12] STREECK, Wolfgang. *Comprando tiempo. La crisis pospuesta del capitalismo democrático,* Buenos Aires, Katz, 2016.
[13] POLANYI, Karl. *La gran transformación,* México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
[14] VILLARREAL, Pablo. "Articulaciones político-ideológicas y modelos de justicia", en: A. L. Prestifilippo y S. M. Roggerone (Comps.) *Crisis y crítica. Intervenciones en presente sobre el futuro de la emancipación,* Buenos Aires: IIGG-CLACSO, 2020.

Tenemos que situar estas contradicciones en el marco de la crisis de la pandemia. Si bien al inicio de la declaración oficial del Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio el gobierno nacional obtuvo altos niveles de legitimidad, encontrando el Poder Ejecutivo elevados niveles de aceptación social de las decisiones asumidas para hacer frente a la pandemia, esa aceptación del comienzo –que incluyó incluso un respaldo de los medios de comunicación hegemónicos y de los referentes políticos de la oposición– apenas pudo sobrevivir a las iniciativas orientadas al fortalecimiento de la capacidad recaudatoria del Estado, necesaria para el financiamiento de las políticas de contención de emergencia que requería la coyuntura. Distintos momentos de la discusión en la esfera pública nacional permiten constatar el retorno de la conflictividad ideológica como motor de las dinámicas sociales del país. Todas estos momentos podrían eslabonarse a partir del clivaje de la contradicción entre la defensa de la propiedad privada, por un lado, y la ampliación de derechos sociales, por otro, como puntos de condensación de los conflictos que han polarizado a la sociedad argentina y que han dinamizado la lucha de clases.

En efecto, ha sido uno de las novedades de este tiempo que la movilización neofascista que se ha expresado en distintas oportunidades en el espacio público ha logrado su fuerza de adhesión y acumulación creciente de poder a partir de una interpelación ideológica que decididamente invoca al individuo como sujeto propietario, independientemente del patrimonio material que respalde esa identificación, y que ha tenido efectos imaginarios profundos en la subjetivación de vastos sectores de la sociedad argentina, heridos por la desposesión material que produjo primero la crisis capitalista y luego las agresivas políticas de expoliación neoliberal mencionadas.

La disposición a identificarse demasiado rápido con esa discursividad viscosa que convocaba a los sujetos como miembros de una comunidad de propietarios es acaso uno de los fenómenos más relevantes para entender la nueva ofensiva de la extrema derecha, cuyo saldo no sólo ha sido ganar las calles con creciente capacidad de movilización de masas, sino también obturar políticamente las iniciativas de la coalición de gobierno orientadas al fortalecimiento de la trama de derechos sociales amenazados por la crisis del COVID-19.

Esto se ha podido constatar tanto: a) en la frustrada iniciativa del Gobierno Nacional de intervención y expropiación de la cerealera Vicentín; b) en el aplazamiento

del envío al Congreso del proyecto de ley del oficialismo de un impuesto extraordinario a las grandes fortunas; c) así como en la imposición del sector punitivista que integra el gabinete de Seguridad bonaerense en la resolución del conflicto suscitado por las tomas de terrenos en la localidad bonaerense de Guernica, al sur de la Provincia de Buenos Aires. Cada uno de estos momentos han suscitado puntos de condensación ideológica de elementos que se han entretejido en una cadena significante orientada a esmerilar y detener toda iniciativa democrática de protección de los sectores más vulnerables de la sociedad bajo la serie *propiedad privada–ley–Estado* (*fuerte autoritario y confiscador* para las primeras dos iniciativas, y *débil que deja hacer,* para la tercera) (*Cfr*. Collazo y Pulleiro, 2020).[15] La combinatoria de discursos de odio, manifestaciones de crueldad desatada contra los sectores más vulnerables, e identificaciones subjetivas con una figura del individuo propietario, marca así el perfil ideológico de este nuevo fascismo.

Desposesión material y apropiación fantasmática en los nuevos fascismos

Maurizio Lazzarato ha ofrecido una adecuada caracterización del momento actual del capitalismo que permite comprender el crecimiento de la extrema derecha en todo el mundo.[16] Se trata de acciones políticas en la esfera pública por parte de nuevos movimientos que se ocupan de revitalizar el entramado ideológico de justificación de la valorización neoliberal por medio del fortalecimiento de las jerarquías de raza, sexo y clase. Para Lazzarato esta emergente discursividad nutrida de odio y sadismo ha favorecido el sueño capitalista de "volverse políticamente *autónomo e independiente* de los trabajadores, los pobres, los no propietarios". A esto se refiere Lazzarato como la "secesión de los propietarios", vale decir, como la ratificación de la fuga por parte del capital de los pactos y acuerdos sociales que condicionan su pretensión de valoración infinita, disolviendo la tensión polanyiana entre mercantilización y protección social. Precisamente por ello es que cabe aquí la alusión al modelo de la guerra como figura adecuada para interpretar las ofensivas del capital, dispuesto a controlar y regular las poblaciones no ya mediante la *integración*

[15] *Cfr*. COLLAZO, Carolina y PULLEIRO, Adrián. "Propiedad privada, meritocracia y antiigualitarismo. El discurso de los sectores dominantes en la crisis argentina", *Instituto Tricontinental de Investigación Social,* DT N° 5, 2020.
[16] LAZZARATO, Maurizio. *El capital odia a todo el mundo,* Buenos Aires: Interzona, 2020.

simbólica –tal como lo había previsto cierta descripción ingenua de la biopolítica– sino por medio del *apartheid social*, el cual no sólo requiere la *exclusión* sino ahora también la *destrucción* de vastos sectores de la sociedad. A esto es a lo que llamábamos necroliberalismo; vale decir, una modalización reciente del neoliberalismo orientada hacia un retorno del acto soberano de "dar la muerte" a sectores de la sociedad identificables como descartables y requeridos de eliminación para la reproducción del capital.

Pero la consecuencia de este belicismo capitalista ha sido en el plano de la subjetividad la emergencia de acepciones del sujeto marcadas primero por la figura del "hombre endeudado", responsable y culpable del exceso de gasto público; y luego, fruto del miedo, la angustia y la frustración operada por el despojo de la gobernanza neoliberal de la crisis, la cada vez más generalizada disposición a proyectar esos sufrimientos materiales al exterior, marcando en distintos sectores sociales la culpa de la desposesión. Es así como el neoliberalismo contemporáneo ha vuelto a identificar a la sociedad como sociedad de propietarios, reduciendo la idea de los derechos humanos meramente a derechos de propiedad.

Es fundamental comprender que la reemergencia de la identificación de los sujetos como individuos propietarios se da precisamente en el momento en el que más se agrava la desposesión material producto de la doble crisis capitalista. Se trata de un orden social en ruinas, que permite la operación de borramiento de la heterogeneidad normativa que ha constituido al liberalismo en su historia, [17] bloqueando toda posibilidad de anhelos emancipatorios e igualitaristas detrás de su concepción jurídica.[18]

Eva von Redecker ha ofrecido una sugerente interpretación de este proceso, proponiendo la figura del "fantasma de la apropiación" como un eslabón fundamental para la comprensión del creciente poder de la movilización neofascista de este lado y de aquel del Atlántico. [19] La noción de apropiación fantasmática supone la complementariedad simbólica en el orden de lo psíquico que ha permitido al capitalismo compensar la desposesión material de vastos sectores asalariados a lo largo de su historia. La autora traza una genealogía en la que esta operación ideológica

[17] BROWN, Wendy. *Undoing the Demos,* New York: Zone Books, 2015.
[18] LOICK, Daniel. *Der Missbrauch des Eigentums,* Berlin: August Verlag, 2016, pp. 19-45.
[19] VON REDECKER, Eva. "Ownership´s Shadow. Neoauthoritarianism as Defense of Phantom Possession", *Critical Times,* N° 3, Vol. 1, 2020.

ha tenido distintas modalizaciones según el momento histórico, operando con gran potencia en los tiempos iniciáticos de la acumulación originaria, tanto para la expoliación colonialista, como para la apropiación de los órganos reproductivos de las mujeres en las concepciones decimonónicas del matrimonio de cobertura. Leyendo al racismo y al patriarcalismo como formas del dominio marcadas por la encarnación simbólica en el sujeto de estas transfiguraciones de apropiación fantasmática, fundamentalmente *luego* de la abolición de la esclavitud y de la progresiva emancipación de la mujer, von Redecker sostiene que hoy en día los movimientos neofascistas vuelven a sostener su acumulación de poder invocando un fantasma de apropiación que interpela a los sujetos como propietarios, y los convoca a ejercer sus derechos en calidad de dueños de "propiedades ficticias": de sí mismos, y de los objetos que conforman sus "patrimonios". Y ese derecho siempre implicó la autorización al propietario para abusar e incluso destruir.[20]

La defensa del fantasma de la apropiación que movilizan hoy los neofascismos tiene que ser interpretada en dos tiempos. Por un lado, se trata de una estrategia de interpelación ideológica que se posa en el nervio herido del sujeto, ofreciéndose como respuesta defensiva ante una realidad desbordante, incomprensible y menesterosa. Así pues el fantasma de la apropiación reacciona a la desposesión material que universaliza el capitalismo neoliberal, mediante un deseo de destrucción y una agresividad en la que el sujeto recupera la soberanía perdida por la expoliación que padece. Este "terrorismo" en el que recae el fantasma de la apropiación consiste en la repetición desplazada de las formas de control abusivo sobre los objetos apropiados, ahora exteriorizada hacia distintos sectores sociales, como los migrantes y minorías racializadas o las disidencias sexuales que no se subordinan a los esquemas patriarcales del binarismo jerarquizado de género. Por otro lado, se trata de una interpelación ideológica que ofrece una ganancia en los sujetos que se reconocen como individuos propietarios. Contrarresta la presión económica que supone la desposesión material, la pauperización de las condiciones sociales, y el desdibujamiento de las jerarquías sociales, ofreciendo en sus titulaciones simbólicas y en sus autorizaciones para agredir, violentar y eliminar, la seguridad y la soberanía perdida.

En la movilización social en repudio de las iniciativas del Estado nacional argentino para fortalecer políticas hacia la igualdad, sea identificando como

[20] *Ibíd.*, p. 38.

"autoritarias o confiscadoras" aquellas orientadas a una distribución más justa de la riqueza, o como "complicidad con acciones delictivas que violan el derecho de propiedad privada" las búsquedas de garantizar soluciones habitacionales a familias sin techo; en cada una de estas formas reactivas en las que el fantasma de la apropiación nutrió las energías autoritarias de vastos sectores sociales, se observa la nueva articulación entre neofascismo y neoliberalismo.

Lo que nos permite concluir el análisis de estos fenómenos es que hoy en día la movilización de la extrema derecha no se opone al individualismo con el que se supo asociar al neoliberalismo en sus primeros años, sino que ella lo refuerza como nunca antes en su historia. La defensa del fantasma de la apropiación ha permitido a los sujetos movilizados recuperar la soberanía perdida por la doble crisis, volver a "tener" –aunque imaginariamente– el control sobre sí mismos a partir del dominio de lo otro. Como el Único por el que abogaba el libertario del siglo XIX, el neofascista neoliberal del siglo XXI se siente autorizado a cuestionar las políticas igualitarias de protección social porque identifica derecho y poder, ley y propiedad, como asociaciones elementales que hacen de toda concepción universalista el motivo de una sospecha. De esta forma se puede justificar la participación en la vida social siempre en función de la orientación narcisista a su propia afirmación individual:

> "¿Qué es mi propiedad? ¡Nada más que lo que está en mi poder! ¿A qué propiedad estoy autorizado? A toda a la que yo me autorizo. Yo me otorgo el derecho de propiedad al tomar posesión de mi propiedad, o al darme el poder del propietario, los plenos poderes, la autorización".[21]

Palabras finales: democracias desafiadas y luchas emancipatorias

Las fuerzas democráticas se tropiezan en estos días con un escenario complejo. Las reiteradas manifestaciones públicas de estas narrativas paranoicas han servido a una derecha radicalizada que sustituye su incapacidad de representación popular con estrategias de fortalecimiento identitario. Estas operaciones subrayan con filo autoritario los límites que separan el *adentro* del *afuera* de la comunidad de la crueldad. Su única fuerza reside en su debilidad, la cual es transfigurada

[21] STIRNER, Max. *El único y su propiedad,* op. cit., p. 317.

ideológicamente por sus golpes de efecto en un contexto de agudización de la espectacularización de la política, donde todo gesto antidemocrático cuenta siempre con una cámara de televisión dispuesta a su registro y masificación repetitiva. Aun así, estos tristes espectáculos reflejan una realidad: las fuerzas reactivas pretenden acaparar el verdadero medio en el que se despliega la racionalidad de la acción colectiva, el espacio público. Aprovechando la oportunidad para llevar a la plaza sus narraciones del odio, construyen imágenes horadantes que buscan desgastar los acuerdos más elementales de la convivencia humana.

No es inédita la voluntad de la derecha latinoamericana de expresarse en el espacio público –tenemos a disposición sendos recuerdos en nuestra historia reciente–; sí lo es la dificultad para concebir intervenciones responsables que neutralicen sus efectos en una subjetividad astillada por una crisis de envergadura descomunal. Pues la racionalidad sugiere el cuidado de sí y de los otros, la protección y el resguardo de la vida. La dificultad de la situación consiste en que se requiere intervenir en la lucha hegemónica evitando hacer circular todavía más la peste, mientras que la sinrazón se despliega en el espacio de la deliberación popular para expresar sus fastuosas escenas de infamia.

Por lo tanto, ¿qué hacer? Se desafía a las fuerzas democráticas a operar especularmente, a responder a los golpes de efecto con golpes simétricos sin capacidad efectiva. Se invita a reducir sus límites a los bordes de una identidad de unos pocos sin representación mayoritaria. Dicho esto, se necesita pensar formas creativas de poner en evidencia estas expresiones tanáticas de odio, estudiando en detalle las sensibilidades mancilladas que allí se expresan. Pero también se necesita dar mayor visibilidad y apoyo institucional a las prácticas efectivas que revelan una pedagogía de gran significación democrática.

Efectivamente, durante el tiempo de la pandemia hubo también expresiones de libertad que no concibieron la afirmación del sujeto en su voluntad destructiva, sino que han potenciado lógicas asociativas orientadas al cuidado de los demás. Se trata de los innumerables tejidos de organización comunitaria, producción y distribución social de bienes y servicios que, por lo bajo, sostuvieron la reproducción de la vida en base a formas de asistencia recíproca no mercantilizadas. Tomando las medidas precautorias necesarias para evitar nuevos contagios, hospedaron en sus hogares a desalojados, salieron a la calle y caminaron junto a contactos estrechos para atender

las necesidades de quienes no podían esperar al regreso de las personas contagiadas que habían sido aisladas.

En las cooperativas de pequeños productores agropecuarios, cuya existencia comprueba la posibilidad de otra estructura de tenencia de la tierra; en las mujeres y hombres de los barrios populares en las grandes ciudades que a diario exponen sus cuerpos para que la vida de los otros pueda continuar existiendo; en las jornadas extenuantes de los y las trabajadoras de la salud pública; o en los empeños quijotescos que sostuvieron sin recursos tecnológicos adecuados la continuidad escolar en los distintos niveles del sistema educativo, se vislumbran formas de una praxis colectiva que alumbran el futuro de nuestra sociedad. Detrás de estos comportamientos no opera ni el egoísmo ni el odio, sino el afecto amoroso que tiende lazos y asocia redes de solidaridad y confianza, fortaleciendo un entramado social que requiere ser potenciado y profundizado institucionalmente, y del que el Estado a su vez debe extraer lecciones de cara a su necesaria democratización.

Como forma de vida compartida, la libertad y la igualdad también pueden volver a encontrarse.

Referências

ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, M. *Dialéctica de la Ilustración,* Madrid: Trotta, 1997.

BOLTANSKI, Luc y CHIAPELLO, Ève. *El nuevo espíritu del capitalismo,* Madrid: Akal, 2003.

BROWN, Wendy. *Undoing the Demos,* New York: Zone Books, 2015.

BUTLER, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría política de la asamblea,* Barcelona: Paidós, 2017.

COLLAZO, Carolina y PULLEIRO, Adrián. "Propiedad privada, meritocracia y antiigualitarismo. El discurso de los sectores dominantes en la crisis argentina", *Instituto Tricontinental de Investigación Social,* DT N° 5, 2020, pp. 14.

DWORKIN, Ronald, *El dominio de la vida,* Barcelona: Ariel, 1994.

FREUD, Sigmund. *Más allá del principio del placer,* Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

LAZZARATO, Maurizio. *El capital odia a todo el mundo. Fascismo o revolución,* Buenos Aires: Interzona, 2020.

LOICK, Daniel. *Der Missbrauch des Eigentums,* Berlin: August Verlag, 2016.

LUKÁCS, Georg. "Metafísica de la tragedia", en: *El alma y las formas,* México D.F.: Grijalbo, 1985.

MEMBE, Achille. *Necropolítica,* Madrid: Melusina, 2011.

POLANYI, Karl. *La gran transformación,* México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

SAFATLE, Vladimir, "Bem vindo ao estado suicidário", *ConTactos,* HemiPress, 2020.

STIRNER, Max. *El único y su propiedad,* Buenos Aires: Libros de Anarres, 2003.

STREECK, Wolfgang. *Comprando tiempo. La crisis pospuesta del capitalismo democrático,* Buenos Aires: Katz, 2016.

VILLARREAL, Pablo. "Articulaciones político-ideológicas y modelos de justicia", en: A. L. Prestifilippo y S. M. Roggerone (Comps.) *Crisis y crítica. Intervenciones en presente sobre el futuro de la emancipación,* Buenos Aires: IIGG-CLACSO, 2020.

VON REDECKER, Eva. "Ownership´s Shadow. Neoauthoritarianism as Defense of Phantom Possession", *Critical Times,* N° 3, Vol. 1, 2020.

VV. AA. *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias,* Buenos Aires: ASPO, 2020.

2. Metodologias ativas em EAD nos tempos de pandemia: estratégias para dinamização da aprendizagem e do ensino

 https://doi.org/10.36592/9786587424460-2

Alexsandra Cardoso Souza[1]

Giovanna Costa Falcão[2]

Luiz Sinésio Silva Neto[3]

INTRODUÇÃO

A educação, para Freire e Vigotski, é pautada na significação do sujeito, considerando sua experiência vivida, sendo como uma pedagogia crítica, onde os conhecimentos se dialogam incorporando saberes, apreendendo a realidade para transformá-la. Vigotski traz a psicologia como uma troca e interação para que ocorra o desenvolvimento de forma complexa de pensamento, tomando a prática social como principal referência para construção de conhecimento[4].

Freire considera que o processo educacional não deve se dar apenas por transmissão de conteúdo, como a "educação bancária", ele afirma que deve haver diálogo entre educador e educando, compreendendo uma educação problematizadora, que considere suas respectivas leituras de mundo, criando assim conhecimento[5].

Nessa perspectiva, pensa-se na relevância da utilização de metodologias ativas no processo educacional por possuírem uma concepção crítico-reflexiva com envolvimento do educando no processo de construção de conhecimento e aprendizagem. As metodologias ativas podem ser desenvolvidas de várias formas:

---

[1] Aluna regular do Programa de Mestrado de Ensino em ciências em saúde da Universidade Federal do Tocantins – UFT/TO, com Especialização em saúde mental e graduação em Pedagogia. Coordenadora do curso de capacitação de conselheiros e lideranças de movimentos sociais da Fundação Escola de Saúde Pública – FESP. E-mail: alexsandra.csouza@gmail.com.

[2] Nutricionista pela Universidade Federal do Tocantins, especialista em saúde da família e comunidade pela Fundação Escola de Saúde Pública de Palmas -FESP, aluna regular do Mestrado de ciências da saúde pela Universidade Federal do Tocantins – UFT/TO. Professora tutora da Fundação Escola de Saúde Pública de Palmas - FESP

[3] Doutor em ciências e tecnologia em saúde pela UNB/DF, mestre em gerontologia pela UCB/DF e especialista em gerontologia – UFT/TO, com graduação em educação física UFT/TO. Professor coordenador das disciplinas de saúde do idoso e nutrologia. Coordenador do programa Universidade da Maturidade (UMA/UFT) e Professor adjunto do curso de medicina da UFT/TO.

[4] POLI, 2008.

[5] ROMÃO; RODRIGUES, 2011.

> [...] a exemplo da estratégia da problematização, do Arco de Marguerez, da aprendizagem baseada em problemas (problem-based learning – PBL), da aprendizagem baseada em equipe (team-based learning – TBL), do círculo de cultura. Vale esclarecer que outros procedimentos também podem constituir metodologias ativas de ensino-aprendizagem, como: seminários; trabalho em pequenos grupos; relato crítico de experiência; socialização; mesas-redondas; plenárias; exposições dialogadas; debates temáticos; oficinas; leitura comentada; apresentação de filmes; interpretações musicais; dramatizações; dinâmicas lúdico-pedagógicas; portfólio; avaliação oral; entre outros[6].

O avanço da internet e das tecnologias digitais tem viabilizado e aumentado o uso de meios online na educação brasileira, tendo aumento significativo com o advento da pandemia da COVID-19 em 2020, cuja principal orientação das autoridades de saúde foi o distanciamento e isolamento social. Dessa forma, o uso das metodologias ativas na Educação a Distância (EAD) no cenário atual tem sido um desafio aos educadores, sendo o objetivo deste capítulo destacar algumas estratégias utilizadas, assim como os desafios e facilidades que podem ser encontrados.

O USO DE METODOLOGIAS ATIVAS EM EAD EM TEMPOS DE PANDEMIA

Breve histórico da educação brasileira e o uso da EAD

A lei que regula a EAD no Brasil é a Lei 9394, de 20 de dezembro de 1996[7], a Lei e Diretrizes e Bases da Educação (LDB). A LDB está em constante processo de transformação desde a sua promulgação e em seu artigo 80 traz a EAD como modo de ensino. Desde então, em suas várias publicações voltadas para regulamentar a EAD, temos hoje a maior parte da base legal da EAD no Brasil publicada em 4 documentos:

A própria LDB[4], que legaliza o uso de EAD na educação formal no Brasil.

A Portaria 4059 de 10 de dezembro de 2004[8], que autoriza a introdução de disciplinas no modo semipresencial em até 20% da carga horária total de cursos superiores reconhecidos.

---

[6] PAIVA et al., 2016, p.147.
[7] Lei nº 9394 de 20 de dezembro de 1996.
[8] Portaria nº 4059 de 10 de dezembro de 2004.

A Portaria 4361, de 29 de dezembro de 2004[9], que regulamenta o processo de credenciamento de instituições de ensino para o uso regular de EAD em seus processos.

O Decreto 5622, de 19 de dezembro de 2005[10], que regulamenta o Artigo 80 da LDB, definindo a política oficial de educação a distância no país.

Outros elementos jurídicos, inclusive pareceres e resoluções, também compõem a regulamentação da LDB no que diz respeito à EAD, porém por não ter importância significativa no entendimento legal no Brasil, ou por terem sido revogados por alguma das publicações citadas acima, não incluiremos em nossa lista de principais reguladores do setor no país. Vale ressaltar que dentre os documentos citados, a Portaria 4059[5] e do Decreto 5622[7], são os principais instrumentos reguladores, no que se refere aos principais aspectos a serem considerados na prática da EAD.

Conforme a legislação, a EAD é citada diretamente em apenas quatro Artigos, sendo apenas um deles inteiramente dedicado ao tema. Conforme Farias[11], no Artigo 32 a LDB estabelece que a EAD não pode ser utilizada como substituta do ensino presencial no ensino fundamental, salvo apenas em casos emergenciais ou de forma complementar ao ensino presencial.

Em 1910, surge o modelo flexneriano de ensino, baseado no modelo biomédico, onde os alunos eram levados a ter uma visão reducionista do ensino, propondo a divisão da formação em ciclos básico e clínico, onde a universidade seria responsável pelo ensino e os hospitais pela formação clínica. logo depois esse modelo passou a ser alvo de muitas críticas pelas instituições de ensino, pois era visto como um modelo ultrapassado e inadequado para a formação do profissional de saúde e totalmente desconexo às reais necessidades do sistema de saúde e da comunidade.

Freire[12] chama esse modo tradicional de ensinar de educação bancária, no qual o educador tem um papel particular de narrar verdades e fatos que deseja transmitir aos educandos. A partir de então, começam a aparecer no cenário educacional novas discussões sobre os modelos de ensino e a ideia da necessidade de autonomia do estudante, levando ao desenvolvimento das metodologias ativas de ensino-

---

[9] Portaria nº 4361 de 29 de dezembro de 2004.
[10] Decreto nº 5622 de 19 de dezembro de 2005.
[11] FARIAS, 2006.
[12] FREIRE, 1996.

aprendizagem, que propõem formar profissionais humanistas, críticos e reflexivos, com competências éticas, políticas e técnicas, e formadores de opinião. Para Roman et al.[13], para que uma metodologia seja considerada boa estratégia de ensino, deve ser:

- Construtivista: se basear em aprendizagem significativa;
- Colaborativa: favorecer a construção do conhecimento em grupo;
- Interdisciplinar: proporcionar atividades integradas a outras disciplinas;
- Contextualizada: permitir que o educando entenda a aplicação desse conhecimento na realidade;
- Reflexiva: fortalecer os princípios da ética e de valores morais;
- Crítica: estimular o educando a buscar aprofundamento de modo a entender as limitações das informações que chegam até ele;
- Investigativa: despertar a curiosidade e a autonomia, possibilitando ao educando a oportunidade de aprender a aprender;
- Humanista: ser preocupado e integrado ao contexto social;
- Motivadora: trabalhar e valorizar a emoção;
- Desafiadora: estimular o estudante a buscar soluções.

No que tange às metodologias ativas, as informações são de que essa prática de educação remonta desde os tempos primitivos, com vários modelos que foram sendo utilizados pelas civilizações ao longo dos anos e outros que foram surgindo em decorrência de novos ideais e necessidades diversas[14].

Educação brasileira em tempos de pandemia da COVID-19

Em 31 de dezembro de 2019, o surgimento de vários casos graves de pneumonia na província de Hubei, na China, motivou um alerta à Organização Mundial da Saúde (OMS). Um novo tipo de coronavírus, antes não presente em seres humanos, foi identificado (2019-nCoV). Em 30 de janeiro de 2020, com o crescimento exponencial de casos e óbitos, e com uma expansão a outros países, a Organização Mundial de Saúde (OMS) declara que o surto do novo vírus se constitui

[13] ROMAN et al., 2017.
[14] ROMAN et al., 2017.

como Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional (ESPII), que corresponde ao mais alto nível de alerta previsto no Regulamento Sanitário Internacional. Em 11 de março, a COVID-19 foi caracterizada como uma pandemia, termo que se refere à distribuição geográfica de uma doença em vários países e regiões do mundo[15].

A Covid-19 é uma doença infecciosa com capacidade de contaminação média a alta, mudando em suma a rotina mundial. Apresenta os seguintes sintomas principais: tosse seca, febre, desconforto respiratório, em que casos graves podem conduzir a dispneia e à síndrome do desconforto respiratório agudo. O período de incubação vai de 7 a 14 dias[16].

A transmissão ocorre por pessoas sintomáticas, principalmente os casos mais graves, porém isso ocorre também por pacientes assintomáticos[17]. Em razão da transmissão acelerada entre as pessoas, boa parte do mundo vive o isolamento social, com o intuito de diminuir os casos de contaminados[18].

No âmbito educacional, a primeira manifestação do Ministério da Educação (MEC) sobre a questão ocorreu em 17 de março de 2020, por meio da Portaria nº 343[19], que dispôs sobre a substituição das aulas presenciais por aulas em meios digitais, enquanto durar a situação de pandemia da COVID-19, para instituição de educação superior integrante do sistema de ensino. De imediato, as instituições formadoras tiveram que buscar novas metodologias de ensino e ferramentas para adequação a situação de aulas remotas.

O desafio de elaborar práticas educativas passou a fazer parte do cotidiano das escolas brasileiras. O uso de novas práticas educativas, associada ao ensino se tornou um desafio para a comunidade de educadores. Novas posturas de desenvolvimento de competências e habilidades profissionais tiveram que fazer parte do cotidiano dos professores. Espera-se que o educador desenvolva habilidades criativas e sistematize suas ideias de forma inovadora, numa efetiva interação e articulação com as diferentes áreas do conhecimento.[20]

---

[15] CAETANO et al., 2020.
[16] WANG, et al., 2020 *apud* DIAS, 2020.
[17] CHAVEZ, et al., 2020 *apud* DIAS, 2020.
[18] ROTHAN; BYRAREDDY, 2020 *apud* DIAS, 2020.
[19] Portaria nº 343 de 17 de março de 2020.
[20] ANDRADE et al., 2020.

Metodologias ativas no cotidiano educacional: valiosas para o ensino e a aprendizagem em EAD

O uso de metodologias ativas em EAD é uma estratégia fundamental para o processo de ensino aprendizagem, dada a sua capacidade de manter os educandos motivados em tempos de pandemia, garantindo ainda a aprendizagem significativa por romper com o método tradicional de ensino. Estas são formas de organização do ensino com vistas a obter um melhor desenvolvimento da aprendizagem. Trata-se de uma linha a seguir para conseguir entender e internalizar todo o conhecimento passado, além de propiciar ao estudante a capacidade de ressignificação dos conteúdos.

As metodologias ativas não buscam apenas facilitar o aprendizado por meio de estratégias colaborativas e integradas, mas de desenvolver competências e habilidades, como ressignificação, sistematização, organização, entre outros. Segundo Ausubel[21] o trabalho com o conhecimento precisa aproximar o aprendiz da significação do conteúdo. Significação, nesse contexto, é uma experiência consciente. Manifesta-se quando os conceitos ou proposições, os símbolos e sinais, teoricamente significativos, encontram uma base sólida para compor e ampliar a rede de novas aprendizagens.

Algumas das formas de metodologia ativa mais utilizadas na EAD serão descritas a seguir, como a *Problem Based Learning* (PBL), sala de aula invertida, aprendizagem entre pares, aprendizagem baseada em projetos, *team based learning* (TBL) e gamificação.

A Problem Based Learning (PBL) é uma metodologia ativa, que pode ser utilizada tanto na sala de aula convencional como na EAD e no ensino híbrido. Como estratégia metodológica. esta busca estimular os estudantes a vivenciarem seu cenário de prática em busca de seu próprio conhecimento. Markam, Larmer e Ravitz[22] nos dizem que por meio da condução das investigações, conversações ou atividades, um indivíduo está aprendendo a construir um conhecimento novo tendo como base seu conhecimento atual.

Já a sala de aula invertida, outra metodologia ativa e de ensino híbrido, consiste em abolir as aulas expositivas, determinar os conteúdos a serem pesquisados pelos

---

[21] AUSUBEL, 2020.
[22] MARKHAM; LARMER; RAVITZ, 2008.

estudantes em casa e, em sala de aula, responder questões pelo computador sobre a discussão proposta, compartilhando com seus pares seus conhecimentos e dúvidas, intermediadas pelo professor. conhecido também como peer instruction (aprendizado entre pares). Salman Khan [23]compreende que a sala de aula invertida é um método híbrido. O método consiste em uma nova organização dos espaços de aprendizagem e da própria dinâmica de construção do conhecimento. A sala de aula invertida define-se assim, pois o que era feito em sala de aula, é realizado em casa, e o que era feito em casa, é realizado agora na sala de aula[24].

> Em síntese, significa transferir eventos que tradicionalmente eram feitos em aula para fora da sala de aula, segundo Lage, Platt e Treglia (2000). Trata-se de uma abordagem pela qual o aluno assume a responsabilidade pelo estudo teórico e a aula presencial serve como aplicação prática dos conceitos estudados[25].

A aprendizagem baseada em projetos requer do aluno um envolvimento em todas as fases para resolução de um problema, dessa forma vai para além de conteúdos memorizados. A primeira fase é da intenção de resolver a situação observada, a segunda é a de preparação que irá buscar e definir os meios para isso, a terceira refere-se a execução e a última é a apreciação, onde será avaliado o que foi feito[26].

A aprendizagem baseada em equipes ou team based learning (TBL) consiste em atividades de pequenos grupos, favorecendo a aprendizagem ativa, "ampliando a troca de informação e conhecimento entre os participantes, além de desenvolver capacidades relacionais, de análise crítica, responsabilidades, tomada de decisões, trabalho em equipe e resolução de problemas"[23].

As aulas roteirizadas com linguagem de jogos, atualmente chamado de gamificação, tem ganhado força na EAD por envolver o educando nos desafios, mantendo-os motivados e envolvidos. O aluno, além de realizar atividade/missão, fica atento para ouvir as regras, questionar, discutir e até ensinar[27].

Quanto ao professor, em todas as formas de metodologias ativas apresentadas, este é desafiado a ir para além da transmissão do conhecimento, elaborando as

---

[23] SALMAN KHAN, 2013.
[24] BERGMANN; SAMS, 2016.
[25] JAIME; KOLLER; GRAEML, 2015, p. 45.
[26] FONSECA; NETO, 2017.
[27] SILVA; SALES; CASTRO, 2019.

atividades, monitorando as dificuldades dos alunos e mediando as discussões dos encontros para construção de sínteses[28]. Diante disso, muitos educadores encontram dificuldades para se adaptarem ao ambiente virtual, considerando ainda que durante a pandemia precisaram se adaptar de forma rápida e muitas vezes sem orientação efetiva. Da mesma forma os educandos precisam de maior disciplina e gestão do tempo, além de que sentem falta do contato físico com a turma[25].

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As formas de ensinar e aprender não são mais as mesmas que nossos pais e avós tiveram. O processo de ensino e aprendizagem mudou, precisando se adaptar e introduzir suportes tecnológicos diferenciados para ganhar a atenção dos alunos. Escolas com propostas pedagógicas baseadas no aluno como centro do processo de aprender e até mesmo escolas tradicionais buscam inovar no que tange às estratégias e métodos educacionais que visem a busca por novos modos de aprendizagem. A popularização das novas tecnologias e o advento da pandemia da COVID-19 fez com que mudassem consideravelmente os processos de ensino e, consequentemente, os modos de aprendizado, tendo uma nova demanda no ensino.

A procura pelo ensino à distância aumentou e consequentemente, nesse cenário que se apresenta, novas metodologias de aprendizagem precisaram ser aplicadas, sendo as metodologias ativas uma estratégia para garantir o envolvimento do educando e manter sua motivação. Nesse processo o aluno torna-se protagonista do seu processo de ensino e aprendizagem, saberes e competências; enquanto o professor assume papel de facilitador e mediador. A relação professor x aluno é colaborativa e horizontal, visa a aprendizagem significativa, se opondo à educação tradicional. Os conhecimentos prévios dos estudantes passam a ser vistos como ponto de partida para a construção dos saberes, bem como costumes, culturas e aspectos sociais são significativos para aprender e interagir coletivamente.

Assim, considera-se que o uso das metodologias ativas em EAD favorecem não somente aluno, mas também professor, irime a distância geográfica e social que muitos estudantes enfrentam quanto ao acesso à cursos e capacitações, possibilita com que o professor exerça seu papel de educador, facilitador e

[28] MORAN, 2017.

mediador do conhecimento, pois ele age como organizador da interação e dos processos de conhecimento. Coloca os sujeitos do ensino e da aprendizagem na produção do conhecimento produzido. Ainda, valoriza a avaliação do processo ensino-aprendizagem em consonância ao sistema de avaliação.

REFERÊNCIAS

AUSUBEL, David Paul; NOVAK, Joseph Donald; HANESIAN, Helen. **Psicologia Educacional.** Rio de Janeiro: Interamericana, 1980.

BRASIL. Lei nº 9394, 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação. **Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos**. Brasília, DF. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/sesu>. Acesso em: 09 nov. 2020.

______, Portaria nº 4059, 10 de dezembro de 2004. Regulamenta a modalidade semipresencial. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, de 13 de dez. 2004. Seção 1, p. 34. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/sesu>. Acesso em 09 de nov. 2020.

______. Portaria nº 4361, 29 de dezembro de 2004. Dispõe sobre a autorização e reconhecimento de cursos sequenciais da educação superior. **Diário Oficial da União,** Brasília, DF, de 30 de dez. 2004. Seção 1, p. 66/67.Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/sesu>. Acesso em: 09 nov. 2020.

______. Decreto nº 5622, 19 de dezembro de 2005. Regulamenta o art. 80 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. **Presidência da República, Casa Civil,** Brasília, DF, de 4 de jan. 2008.

______. Portaria nº 343, 17 de março de 2020. Dispõe sobre a substituição das aulas presenciais por aulas em meios digitais enquanto durar a situação de pandemia do Novo Coronavírus - COVID-19. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, de 18 de mar. 2020. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/sesu>. Acesso em 11 de nov. 2020.

BERGMANN, J.; SAMS, A. **Sala de aula invertida:** uma metodologia ativa de aprendizagem. Tradução de Afonso Celso da Cunha Serra. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2016.

CAETANO, R.; et al. Desafios e oportunidades para telessaúde em tempos da pandemia pela COVID-19: uma reflexão sobre os espaços e iniciativas no contexto brasileiro. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 36, p. e00088920, 2020.

CHAVEZ, Summer et al. **Coronavirus Disease (COVID-19):** A primer for emergency physicians. The American journal of emergency medicine, 2020.

FARIAS, Giovanni. **O tripé regulador da EaD no Brasil**: LDB, Portaria dos 20% e Decreto 5.622/2005. Educação online: teorias, práticas, legislação e formação corporativa. 2ed. São Paulo: Loyola, 2006. p. 441-448.

FONSECA, S.M.; NETO, J.A.M. Metodologias ativas aplicadas à educação a distância: revisão de literatura. EDaPECI, v. 17, n. 2, p. 185-197, 2017.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

JAIME, M. P.; KOLLER, M. R. T.; GRAEML, F. R. La aplicación de flipped classroom en el curso de dirección estratégica. In: **Jornadas internacionales de innovación universitaria educar para transformar**. Madrid: Universidad Europea, 2015. p. 119-133.

KHAN, Salman. **Um mundo, uma escola:** a educação reinventada. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2013.

MARKHAM, T.; LARMER, J.; RAVITZ, J. **Aprendizagem Baseada em Projetos**. Porto Alegre: Artmed Editora S/A, 2008.

MORAN, José. Metodologias ativas e modelos híbridos na educação. In: **Novas Tecnologias Digitais**: Reflexões sobre mediação, aprendizagem e desenvolvimento. Curitiba: CRV, 2017. p.23-35.

PAIVA, M. R. F.; PARENTE, J. R. F.; BRANDÃO, I. R.; QUEIROZ, A. H. B. Metodologias ativas de ensino-aprendizagem: revisão integrativa. **SANARE**, Sobral, v. 15, n. 02, p. 145-153, jun/dez. 2016.

POLI, Solange Maria Alves. **Freire e Vigotski**: o diálogo entre a pedagogia freireana e a psicologia histórico-cultural. 2007. 204f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação. Área do conhecimento: Psicologia e educação. Faculdade de Educação da Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2008.

ROMAN, C.; et al. Metodologias ativas de ensino-aprendizagem no processo de ensino em saúde no Brasil: uma revisão narrativa. **Clinical and biomedical research,** Porto Alegre, v. 37, n. 4, p. 349-357, 2017.

ROMÃO, José Eustáquio; RODRIGUES, Verone Lane. **Paulo Freire e a educação de adultos**: teorias e práticas. São Paulo: IPF; Brasília: Liber Livro, 2011. 107p.

ROTHAN, Hussin A.; BYRAREDDY, Siddappa N. **The epidemiology and pathogenesis of coronavirus disease (COVID-19) outbreak.** Journal of autoimmunity, p. 102433, 2020.

SILVA, J.B.; SALES, G.L.; CASTRO, J.B. Gamificação como estratégia de aprendizagem ativa no ensino de física. Revista Brasileira de Ensino de Física, v. 41, n. 4, 2019.

WANG, Shi-xin et al. **Diagnosis and treatment of novel coronavirus pneumonia based on the theory of traditional Chinese medicine**. Journal of Integrative Medicine, 2020.

3. Mais uma pandemia, mais uma oportunidade perdida

 https://doi.org/10.36592/9786587424460-3

Alysson Augusto dos Santos Souza[1]

Resumo

Pandemias como a do Covid-19 demandam respostas não apenas paliativas e emergenciais, mas preventivas e eficientes, que consigam ir à raiz do surgimento de novos surtos de doenças. Toda nova pandemia é uma oportunidade para repensarmos hábitos que impulsionam o risco de novos vírus se originarem e se transmitirem de animais para humanos, e com o SARS-Cov-2 não é diferente. Neste artigo, elenco as principais pandemias da história recente, mostrando o que há de comum entre elas e o que podemos fazer a respeito para evitá-las. Concluo que, se nada for feito em contrário ao *modus operandi* de fazendas e "mercados molhados" — ambos sendo espaços que podem servir de fonte e centros de amplificação para infecções emergentes —, novas pandemias não serão uma questão de "se", mas de "quando" ocorrerão. Se quisermos aproveitar a oportunidade que a recente pandemia de coronavírus nos dá de prevenirmos as sociedades humanas de novos contágios globais, precisamos tanto aderir a dietas menos dependentes de produtos de origem animal, quanto ir na contramão do financiamento de fazendas industriais, cada vez mais subsidiadas pelo Brasil e no mundo.

Palavras-chave: Covid-19. Coronavírus. SARS-Cov-2. Ética Animal. Sofrimento Animal.

1O Covid-19 não é a primeira e nem será a última pandemia

Em 1918 a maior pandemia do mundo moderno tomou conta do cenário internacional. Popularizada como 'Gripe Espanhola', seu problema não foi ter surgido na Espanha (o que na verdade não ocorreu[2]), mas antes ter se alastrado livremente

[1] Licenciado e Mestrando em Filosofia pela PUCRS. Alysson Augusto também foca esforços em produzir conteúdo em vídeo sobre Ética Animal em seu canal no YouTube, visando conscientizar as pessoas sobre o sofrimento de animais não-humanos.

[2] Ao contrário do que a maioria das pessoas acredita, o vírus H1N1 de 1918 não teve origem na Espanha, sendo o apelido "Gripe Espanhola" fruto de um grande mal-entendido. Essa confusão generalizada se deve ao contexto da I Guerra Mundial, período no qual a Espanha foi um dos poucos países a se manter neutro dentre os lados políticos em disputa, o que viabilizou a transparência dos órgãos públicos em noticiar um surto de gripe aviária — o que seria desastroso fazer sendo um país participante de uma guerra internacional. A existência do vírus foi primeiro anunciada em Madrid, e popularizada ainda mais com a morte do Rei Afonso XIII pelo vírus, fazendo a comunidade internacional chamá-lo de "Gripe Espanhola". Para os espanhóis, entretanto, o vírus teria sido originado na França, e internamente eles o chamavam de "Gripe Francesa". O fato é que a origem do vírus é desconhecida, de modo que muitas autoridades assumam que seu berço seja o mesmo do primeiro caso conhecido: numa base militar do Kansas, nos Estados Unidos. Ninguém, no entanto, tem chamado esta tragédia de "Gripe Americana". Cf. https://www.history.com/news/why-was-it-called-the-spanish-flu

infectando cerca de 500 milhões de pessoas pelo mundo — o que, com uma taxa de mortalidade maior que 2,5%, acabou por causar a morte de *pelo menos*[3] 50 milhões de pessoas ao redor do globo (na época, essa quantidade de mortos equivalia a um terço da população mundial).

Experts em virologia tem detectado o potencial devastador do H1N1 por sua habilidade de se transmitir rapidamente, a brevidade da imunização gerada pelo contágio e sua incrível capacidade de mutação. Além disso, algumas cepas do H1N1 são endêmicas em humanos e causam uma pequena fração de todas as doenças semelhantes ao vírus influenza. Outras cepas de H1N1 são endêmicas em suínos e em aves, o que tornou populares e recorrentes os termos 'gripe suína' e 'gripe aviária'.

Massivamente destrutiva, o surto da "Gripe Espanhola" contou com três ondas:[4] A primeira é identificada em março de 1918, com mais de 100 casos reportados no Acampamento Funston em Fort Riley, Kansas, nos Estados Unidos. Na época, a aglomeração de militares infectados somada às urgências de navegar pelo Oceano Atlântico em marcha para a Primeira Guerra Mundial fez com que a gripe se espalhasse rapidamente por águas internacionais. A segunda onda, reconhecida como a mais letal das três, demorou pouquíssimo tempo a chegar, e foi especialmente difícil de combater pela escassez de profissionais de saúde dedicados a tratar da população civil, uma vez que a urgência da guerra obrigou muitos médicos, enfermeiros e técnicos a trabalharem para fins militares. A economia mundial teve um baque sem precedentes, obrigando muitas empresas e fábricas a fecharem pela quantidade de trabalhadores infectados. A terceira e última onda veio na primavera de 1919 e foi mais letal que a primeira, embora menos que a segunda. Isso porque pessoas infectadas com sintomas leves ficavam em casa, mas aqueles com casos mais graves costumavam ficar amontoados em hospitais e acampamentos, aumentando a transmissão de formas mais letais do vírus.[5]

---

[3] Devido à escassez de informações e à pouca transparência dos governos em pleno período entre guerras, o número total de mortos pela gripe aviária de 1918 é difícil de estimar, havendo discordâncias tanto sobre a origem da pandemia quanto sobre o quão agressiva ela foi mundo afora. Um número seguro se dá entre 20 e 50 milhões de mortos (no mínimo), embora seja perfeitamente argumentável que ela tenha matado mais de 100 milhões de animais humanos. Cf. https://wwwnc.cdc.gov/eid/article/12/1/05-0979_article#:~:text=An%20estimated%20one%20third%20of,pandemics%20(3%2C4).

[4] Cf. https://www.cdc.gov/flu/pandemic-resources/1918-commemoration/three-waves.htm

[5] Cf. https://theconversation.com/10-misconceptions-about-the-1918-flu-the-greatest-pandemic-in-history-133994

Vale notar que, embora não haja consenso sobre a origem real da grande gripe de 1918 e isso tenha sido objeto de debate por décadas, surtos de doenças respiratórias em suínos nos EUA tem ocorrido simultaneamente com doenças em humanos, o que acaba por elencar a possibilidade de que a “Gripe Espanhola” tenha se originado não apenas nos EUA, como também tenha sido proveniente do contato humano com porcos e frangos. Aliás, se formos fazer um trabalho investigativo sobre o contexto social e econômico da primeira onda, descobriremos que, em 300 milhas a oeste de Fort Riley, ficava o Condado de Haskell.[6] Por lá, a agricultura era a ocupação dominante, com muitas pessoas criando frangos, porcos e gado. Some isso à interessante coincidência de que o Condado de Haskell está na rota de passagem de 17 espécies diferentes de aves migratórias, e daremos por concretizada a suspeita de que provavelmente houve contato entre vírus de pássaros, porcos e humanos, dando origem a um vírus novo capaz de dizimar milhões de pessoas pelo planeta. As evidências nos levam a crer que a criação doméstica de animais para consumo humano potencializou o risco de um vírus relativamente raro[7] ter surgido e causado tamanho estrago.

Embora a “Gripe Espanhola” seja o marco moderno de referência para nos situarmos no debate sobre as grandes pandemias de nossos tempos, não podemos minimizar a importância das outras crises que a humanidade teve de enfrentar. A despeito das proporções relativamente menores, a Gripe Asiática de 1957 emergiu na China e matou entre um e quatro milhões de animais humanos, um desastre que foi facilitado pela circulação de navios, trens e aviões. Desta vez, o vírus foi reconhecido como sendo um subtipo do vírus influenza já conhecido, nomeado H2N2. E, de modo parecido com o vírus H1N1, a pesquisa indicou que este vírus era uma cepa recombinante (espécie mista), originada de cepas de vírus da gripe aviária e da gripe humana. Graças ao acelerado desenvolvimento da vacina contra o H2N2 e o acesso a antibióticos para tratar infecções secundárias, a propagação e a mortalidade da pandemia de 1957 diminuíram drasticamente.

---

[6] Cf. https://storymaps.arcgis.com/stories/85f49742260 & https://history.army.-Smith.pdf

[7] Considere a raridade de tal vírus vir a existir uma soma de fatores que não viriam a ocorrer sem a facilitação humana, como por exemplo a viabilização do contato entre espécies tão distintas (porcos domésticos, aves silvestres e humanos), o que potencializa a quebra das barreiras imunológicas de organismos tão diferentes. Além disso, alguns estudos indicam que a transmissão de vírus aviários para porcos é um evento raro, com uma frequência semelhante à observada em humanos. Cf. https://academic.oup.com/aje/article/187/12/2498/5059949

Entretanto, a cepa humana de H2N2 passou por uma série de pequenas modificações genéticas responsáveis por novas epidemias periódicas. Após 10 anos de evolução, o vírus da gripe de 1957 foi substituído por um novo subtipo de influenza, o H3N2, que deu origem à pandemia de gripe de 1968. Conhecida como "Gripe de Hong Kong", a pandemia de 1968 também matou entre 1 e 4 milhões de humanos. A origem de mais este problema não foi diferente: o contato facilitado entre humanos e animais domésticos como porcos, galinhas, gansos e patos para consumo.

Vale mencionar que, de acordo com o *Centers for Disease Control and Prevention* (CDC), os vírus da gripe suína H1N1 e H3N2 são endêmicos entre as populações de suínos criados para consumo, de modo que a indústria precise lidar com isso rotineiramente. [8] Todos os anos, surtos das mais variadas escalas são documentados em criadouros suínos, o que *traz ceticismo sobre a crença de que possamos superar pandemias de gripe suína enquanto estivermos fazendo uso de porcos para consumo humano.*

Mas gripes aviárias e suínas não são o único problema pandêmico com o qual precisamos lidar. Outros tipos de vírus são também especialmente infecciosos e cruéis para os seres humanos, e estão diretamente relacionados à forma como nos relacionamos com os animais. Tomemos, por exemplo, o vírus Ebola de 1976. Extremamente assustador por causar sintomas como febre, diarreia, vômito seguido de sangramento e, por fim, morte, o vírus Ebola chega a matar 90% dos infectados de modo lento e doloroso. E embora a origem deste vírus também seja desconhecida, experts têm se baseado na natureza de vírus semelhantes para deduzir que o vírus Ebola é de origem animal, derivado de morcegos-da-fruta, suínos, antílopes, gorilas, chimpanzés e bugios.[9] A quantidade de humanos mortos por Ebola é estimada em 12.000.

Anunciada a chegada do século XXI, as pandemias continuaram a coexistir com o estilo de vida humano. Em 1997 a Gripe Aviária (Influenza H5N1), originada de aves como galinhas e patos criados para consumo, causou a morte de 455 animais humanos. [10] Alguns anos antes uma variante da Doença de Creutzfeldt-Jakob preocupou a comunidade internacional, pois muitas vacas criadas para consumo humano estavam passando por um severo distúrbio cerebral que passou a se espalhar

---

[8] Cf. https://www.cdc.gov/flu/swineflu/keyfacts_pigs.htm
[9] Cf. https://www.cdc.gov/vhf/ebola/about.html%20likely%20source
[10] Cf. https://www.who.int/influenza/human_animal_interface/2020_MAY_tableH5N1.pdf

para seres humanos por meio da ingestão da carne infectada. A origem do problema? Criadores de animais estavam alimentando seu gado, naturalmente herbívoros, com restos de outros animais, o que causou uma raríssima doença priônica (Encefalopatia Espongiforme Bovina) extremamente fatal para os infectados. Milhares de vacas e ao menos 178 humanos morreram.

Quase um século depois da grande pandemia de 1918, conhecemos, em 2002, a Síndrome Respiratória Aguda Grave I (SARS-CoV). Originada pela ingestão de carnívoros silvestres, como o gato civeta na China, guaxinins, carne crua de macacos, chimpanzés, gorilas, morcegos, antílopes florestais e porcos-espinhos, causou a morte de 774 animais da nossa espécie. O contexto facilitador dessa doença é o que se convencionou chamar de "mercados molhados",[11][12] nos quais animais são mortos e vendidos "frescos", sem suficientes preocupações com higiene e muito menos com o bem-estar das vítimas.

Em 2009, a já bem conhecida Gripe Suína (Gripe A, ou Influenza H1N1) ressurgiu com força e matou ao menos 200.000 pessoas humanas pelo mundo.[13] Em 2010, a Hepatite E, obtida pelo consumo de fígado de cervos (veados) e suínos (porcos e javalis), das suas carnes mal cozidas e contato direto com os animais, matou ao menos 57.000 humanos.[14] Em 2012, o mundo conheceu a Síndrome Respiratória do Oriente Médio (MERS-CoV), que matou 935 humanos até o momento e surgiu do consumo de carne e leite de camelos.[15]

Outros sérios problemas de saúde, como o botulismo, que causa dificuldade para engolir ou falar, fraqueza facial e paralisia, é adquirido pela ingestão de produtos

---

[11] Um estudo recente ofereceu esta definição muito clara de mercados molhados: "Um mercado molhado típico é um complexo comercial parcialmente aberto com barracas de venda organizadas em fileiras; eles costumam ter pisos escorregadios e corredores estreitos ao longo dos quais fornecedores independentes vendem principalmente itens 'molhados', como carne, aves, frutos do mar, vegetais e frutas." Dentre essa definição podemos encontrar mercados que vendem apenas animais abatidos, outros que vendem animais vivos comuns, como galinhas ou peixes, e outros ainda que vendem animais selvagens como morcegos e cobras. Pela amplitude da definição, é possível falar em mercados molhados existentes mesmo na América Latina, sem qualquer correlação com animais exóticos. Alguns, ainda, não seriam muito diferentes das nossas feiras livres ou "mercadões" ocidentais. Cf. https://www.vox.com/future-perfect/2020/4/15/21219222/coronavirus-china-ban-wet-markets-reopening

[12] Há diversas razões pelas quais pedir pelo banimento de "mercados molhados" ao redor do mundo é algo justificado. Cf. https://medium.com/coronavírus-o-que-fazer-para-nunca-mais-acontecer/o-que-fazer-para-nunca-mais-acontecer-banir-comercio-de-animais-selvagens-e-mercados-molhados-b6be180e416a

[13] Cf. https://www.thelancet.com/journals/laninf/article/PIIS1473-3099(12)70121-4/fulltext

[14] Cf. https://www.ncbi.nlm.nih.gov/ & https://www.who.int/immunization/diseases/hepatitisE/en/

[15] Cf. http://outbreaknewstoday.com/mers-coronavirus-update-61-cases-reported-in-first-half-of-2020/ & https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2352771417300010

cárneos crus, cozidos, defumados, fritos, conservados em gordura (carne de lata), bem como embutidos preparados com sangue, salsicha, presunto, queijos e mesmo produtos apícolas. O antraz, uma doença bacteriana igualmente fatal, provém do contato direto com gado, caprinos e ovinos ou com produtos derivados. O Sarampo, por sua vez, é um parasita que veio do gado, caprinos e ovinos, e causa pelo menos 140.000 mortes por ano.[16]

100 anos depois da Grande Gripe, em 2019, o mundo conheceu e continua a sofrer de uma nova doença com potencial pandêmico devastador, e que não permite previsões realistas de quando virá a acabar. A raiz deste novo mal não é inédita, e está diretamente relacionada ao tratamento que dispensamos aos animais. Vamos explorá-la brevemente agora.

2 Um vislumbre sobre o SARS-CoV-2

Em dezembro de 2019, um mercado de animais localizado em Wuhan, na China, aprovado pelo governo local a despeito de estar repleto de condições insalubres devido ao "saneamento deprimente, com pouca ventilação e lixo empilhado no chão molhado"[17], tornou-se palco de uma tragédia quando, na véspera do Natal, agentes de saúde chineses reconheceram estar diante de um novo problema: um vírus desconhecido com 87% de similaridade com o antigo SARS, de 2002.[18] Em pouco tempo, muitos cidadãos chineses estavam relatando tosse seca, febre e mesmo pneumonia. Casos de morte por pneumonia estavam em alta crescente, e os esforços para localizar a origem do vírus apontavam para este ambiente no qual animais eram mortos para virar comida. Nos "mercados molhados", muitos animais são mortos e vendidos para serem comidos, e não é difícil encontrar desde animais exóticos como filhotes de lobo, cobras, tartarugas, lontras, texugos e civetas, até animais domesticados como cães e porquinhos-da-índia. Jason Beaubien, jornalista da US National Public Radio, nos dá uma imagem pitoresca desse contexto:

---

[16] Cf. https://www.who.int/news/item/05-12-2019-more-than-140-000-die-from-measles-as-cases-surge-worldwide

[17] Cf. https://www.nytimes.com/2020/02/01/world/asia/china-coronavirus.html

[18] Cf. https://www.straitstimes.com/asia/east-asia/how-early-signs-of-the-coronavirus-were-spotted-spread-and-throttled-in-china

> Peixes vivos em banheiras abertas espirram água por todo o chão. As bancadas das bancas estão vermelhas de sangue enquanto peixes são estripados e filetados bem na frente dos olhos dos clientes. Tartarugas e crustáceos vivos sobem uns sobre os outros em caixas. O gelo derretido aumenta a lama no chão. Há muita água, sangue, escamas de peixe e tripas de frango.[19]

De repente o título "mercado molhado" passa a fazer sentido. Mercados semelhantes estão não apenas pelo sul da China, como também em muitos países asiáticos, incluindo Japão, Vietnã e Filipinas.

Os chamados "mercados molhados" têm chamado a atenção de cientistas há algum tempo. Doze anos antes do SARS-Cov-2, em 2007, um grupo de pesquisadores alertou que na China estava armada uma "bomba-relógio" prestes a explodir em um novo surto de coronavírus. Em estudo intitulado *Coronavírus da Síndrome Respiratória Aguda Grave como Agente de Infecção Emergente e Reemergente*,[20] publicado pela *Clinical Microbiology Reviews*, foi elencado que a cultura de comer mamíferos exóticos no sul da China era motivo especial de preocupação, já que "mercados molhados" costumam ser ambientes repletos de animais selvagens presos em condições degradantes e sem qualquer controle de biossegurança. No estudo foi dito que:

> Os coronavírus são bem conhecidos por sofrer recombinação genética, o que pode levar a novos genótipos e surtos. A presença de um grande reservatório de vírus semelhantes ao SARS-CoV em morcegos-ferradura, junto com a cultura de comer mamíferos exóticos no sul da China, é uma bomba-relógio. A possibilidade de ressurgimento da SARS e de outros novos vírus em animais ou laboratórios e, portanto, a necessidade de preparação não deve ser ignorada.

Outro trecho alerta ainda para o perigo de sustentar ambientes nos quais o vírus pode subsistir e se proliferar:

> O pequeno ressurgimento do SARS no final de 2003 após a retomada do mercado de vida selvagem no sul da China e a recente descoberta de um vírus muito semelhante em morcegos-ferradura, o SARS-CoV de morcegos, sugeriu que o

---

[19] Cf. https://www.npr.org/sections/goatsandsoda/2020/01/31/800975655/why-theyre-called-wet-markets-and-what-health-risks-they-might-pose

[20] Cf. https://cmr.asm.org/content/20/4/660

> SARS pode retornar se as condições forem adequadas para a introdução, mutação, amplificação e transmissão deste vírus perigoso.

Uma década antes da doença do Covid-19 espalhar-se pelo mundo, as autoridades de saúde já estavam sendo alertadas sobre como a presença comum de vírus semelhantes ao SARS-CoV em certos morcegos e a capacidade dos coronavírus de passarem por recombinações gênicas reforçam a suspeita de que, se nada for feito em contrário ao *modus operandi* de fazendas e "mercados molhados" — ambos sendo espaços que podem servir de fonte e centros de amplificação para infecções emergentes —, pandemias de coronavírus não serão uma questão de "se", mas de "quando" ocorrerão.[21] Infelizmente, 12 anos de avisos sobre o perigo do coronavírus não foram o suficiente. E é sobre isso que lamenta o Dr. David M. Morens, representante do Instituto Nacional de Alergia e Doenças Infecciosas em Institutos de Saúde (NIH), em uma revisão de 2020, denunciando que o risco de surtos semelhantes de coronavírus no futuro permanece alto:

> Fora de alguns membros da comunidade científica, tem havido pouco interesse e nenhum senso de urgência. (...) Em 2020, aprendemos, tragicamente, o que 12 anos de avisos ignorados podem nos trazer: um sarbecovírus derivado de morcego — do mesmo grupo de vírus de morcego semelhante ao SARS que havia sido alertado por várias vozes por mais de uma década — emergiu e começou a causar a pandemia Covid-19 que agora atinge o mundo.[22]

De fato, muitos vírus que fazem adoecer seres humanos são originados em outros animais. Como vimos, certos vírus influenza são originados em frangos e porcos, comumente criados em cativeiro para alimentação humana. Outros vírus, como o HIV e o incrivelmente fatal Ebola, estão relacionados a chimpanzés e morcegos que não necessariamente são criados por humanos, mas sobre os quais os humanos continuam a exercer certo domínio. E dentre os tantos animais explorados por humanos está o pangolim, um mamífero asiático que lembra o tatu brasileiro, e que,

[21] A campanha "Not If, But When", do Surge Activism, é centrada em discutir a ligação inextricável entre a criação de animais e doenças zoonóticas infecciosas. Baseada em recente relatório da ONU, a campanha defende que a criação e exploração de animais devem ser eliminadas se quisermos reduzir o risco de futuras pandemias — porque, simplesmente, enquanto tivermos fazendas de animais, teremos pandemias. Cf. https://youtu.be/tY1qUcIcUk8

[22] Cf. https://www.ajtmh.org/content/journals/10.4269/ajtmh.20-0849#html_fulltext

no início da pandemia de Covid-19, foi levantado como principal suspeito por intermediar a infecção endêmica de SARS-Cov-2 entre morcegos e humanos, uma vez que pangolins costumam ser encontrados em "mercados molhados", como o de Wuhan.

Ocorre, entretanto, que em questão de meses a relação entre pangolins e o SARS-Cov-2 passou a ser fortemente contestada. Em agosto, cientistas se opuseram à hipótese do pangolim como animal intermediário para propor o que chamaram de 'modelo de circulação', uma tentativa de explicar episódios epidêmicos que preconiza que "não há necessidade de pressão zoonótica ou episódio epizoótico antes do surgimento de uma doença humana." Para os cientistas, "procurar um culpado na selva não é realista." A raiz do problema está, na verdade, na forma como nós, humanos, lidamos com os animais sobre nosso domínio:

> Os verdadeiros gatilhos para epidemias e pandemias são a organização social e os contatos entre humanos e animais impulsionados pela sociedade e os *loops* de amplificação fornecidos pela sociedade humana moderna, ou seja, contatos, conversão de terras, mercados, comércio internacional, mobilidade, etc. Um grande efeito positivo do modelo de circulação é que o foco é colocado nessas atividades humanas e não na vida selvagem. Devemos reconsiderar a maneira como interagimos com a Natureza. Pangolins, morcegos e outros animais não são responsáveis pelas epidemias ou pandemias que afetam os humanos. **Culpar a vida selvagem pela emergência zoonótica pode resultar em abate inútil e altamente prejudicial, massacre e perda de biodiversidade.**[23]

A bem da verdade, a origem do Covid-19 é ainda uma questão em aberto.[24] Entretanto, tal como a grande pandemia de 1918 foi impulsionada pela organização social humana, é suficientemente realista aceitar que esta pandemia que tomou 2020 só poderia surgir pelo modo como humanos estruturam suas vidas em uma sociedade fundada na exploração de animais.

---

[23] Cf. https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1567134820303245

[24] Há hipóteses mais ousadas e polêmicas em torno da origem do SARS-Cov-2, sendo uma delas a de que o vírus teria surgido e sido intencionalmente manipulado em um laboratório chinês e posteriormente vazado desse laboratório que ficava próximo do mercado de Huanan, em Wuhan, onde tudo parece ter se iniciado. O geneticista Eli Vieira explora a hipótese laboratorial do coronavírus aqui: https://www.gazetadopovo.com.br/ideias/origem-laboratorial-do-coronavirus-ainda-e-uma-hipotese-a-ser-levada-a-serio/

3 Respondendo em nível global

Frente ao alcance global do coronavírus, diferentes países têm reagido diferentemente à pandemia, baseados tanto em motivações de saúde, quanto em motivações políticas e econômicas. Conforme o Ranking de Resiliência ao Coronavírus da Bloomberg,[25] que compara o sucesso das 53 maiores economias do mundo em lidar com o novo vírus, os 5 melhores países para se viver durante a pandemia do Covid-19 são Nova Zelândia, Japão, Taiwan, Coréia do Sul e Finlândia. A China encontra-se em 8° lugar, os Estados Unidos em 18°, e o Brasil em 37°. Conforme dados divulgados pela ONG *Our World In Data*,[26] o que os países que melhor reagiram à pandemia têm em comum é a aderência a um regime de controle social mais estrito ("lockdown") logo no começo do surto, o que limitou a liberdade dos cidadãos nos primeiros meses de pandemia, mas permitiu políticas de controle social mais frouxas meses depois, com o vírus melhor controlado em seus territórios.

Mas sugerir que países emergentes como Brasil tenham errado por não aderirem às mesmas restrições praticadas na Coréia do Sul no início da pandemia pode ser simplista. Para Peter Singer, renomado filósofo e bioeticista australiano, o que fundamenta a adoção de qualquer política pública sobre o controle do vírus é o quanto tal política afetará positivamente seus cidadãos. Diz ele que:

> O limite para quarentena pode depender de onde você está. Austrália e Nova Zelândia têm relativamente poucos casos e pretendem chegar a zero o mais rápido possível. Eles podem ter limites mais rígidos, colocando as pessoas em quarentena mesmo para exposições mais curtas do que 15 minutos e exigindo vários resultados de teste negativos ou quarentenas mais longas após exposições mais perigosas. Em países mais atingidos pelo vírus, muitas recomendações de quarentena podem não apenas causar danos econômicos e psicológicos excessivos, mas também minar o apoio público necessário para que as regras sejam eficazes.[27]

[25]Cf. https://www.bloomberg.com/graphics/ & https://www.bloomberg.com/news/
[26] Os dados são originais da Oxford COVID-19 Government Response Tracker (OxCGRT Project). Veja mais aqui: https://ourworldindata.org/policy-responses-covid & https://ourworldindata.org/grapher/
[27] Cf. https://www.project-syndicate.org/commentary/tech-solutions-to-targeting-covid19/peter-singer-and-joanna-masel

De fato, a confiança nas autoridades públicas é indispensável[28] para haver significante combate ao coronavírus — especialmente em regimes que dependem da confiança, como democracias. Mas como confiar em autoridades que são constantemente alertadas sobre os perigos da exploração crônica de animais, e nada fazem a respeito? Será que simplesmente fechar a economia e solicitar o distanciamento social da população resolve o problema? Vejamos.

4 Distanciamento social de humanos não basta

A resposta mais popular à pandemia de Covid-19 tem sido o uso de máscaras associado ao distanciamento social. E mesmo que a vacina já estivesse acessível a todos, a quarentena continuaria sendo necessária até que haja certeza sobre quanto tempo dura a imunidade.[29] Mas, ainda que a vacina torne-se um sucesso, subsistirá o problema de que novas pandemias não são uma questão de "se" ocorrerão, mas de "quando" — ao menos enquanto a nossa relação com os animais se mantiver a mesma. Conviver com máscaras e distanciamento social será o novo normal — um normal eternamente paliativo, que não vai à raiz dos surtos que visa combater. Aliás... se o distanciamento social é e será cada vez mais importante para lidarmos com pandemias, por que restringimos tal medida apenas aos seres humanos?

A grande maioria dos vírus que têm nos preocupado são de origem animal. Quando infectados, seres humanos se previnem se distanciando de outros seres humanos. Entretanto, ao aceitar que não são apenas humanos os vetores de doenças zoonóticas, como podemos ser ingênuos de não considerar a obviedade de que o distanciamento social, para ser verdadeiramente eficiente, precisa ocorrer também entre outras espécies de animais? Quando um vírus como o H1N1 se origina de porcos e é passado a humanos, costumamos responder de duas formas: ou isolando os humanos infectados de outros humanos saudáveis, ou simplesmente *chacinando*

---

[28] "Quando indivíduos vivenciam epidemias sob governos fracos, o impacto negativo na confiança é maior e mais persistente. Isso é consistente com a ideia de que esses governos são menos capazes de responder efetivamente a epidemias, levando a uma queda de longo prazo na confiança política." Cf. https://agencia.fapesp.br/a-resposta-dos-governos-a-covid-19-podera-deixar-cicatrizes-politicas-afirmam-pesquisadores/33550/

[29] A afirmação é de Isabella Ballalai, vice-presidente da Associação Brasileira de Imunizações, em entrevista para o canal Meio. Cf. https://youtu.be/mnG7Cz2-QBA

todos os porcos de uma fazenda.[30] Nunca nos passa pela cabeça que os porcos não deveriam estar aglomerados em fazendas industriais, em primeiro lugar.

Anualmente mais de 70 bilhões de animais terrestres e 3 trilhões de animais marinhos são tratados como propriedade humana.[31] São milhares de espécies de animais subjugadas aos nossos interesses, e cada uma dessas espécies carregando seus próprios tipos de vírus. Quando algum vírus zoonótico quebra a barreira genética humana e passa a hospedar em nossos organismos, ele não distingue se o hospedeiro é desta ou daquela espécie. Para que tais animais possam ser utilizados para fins humanos, antes é necessário que muitos trabalhadores humanos entrem em contato direto com estes animais. Se os animais estão aglomerados, o risco viral é evidente, infectando primeiro os trabalhadores da linha de frente das fazendas, que voltarão para suas casas sem estar cientes da infecção, espalhando doenças para outros civis e, assim, para a sociedade como um todo. A aglomeração de animais em proximidade com humanos é um contexto simplesmente perfeito para a emergência e reemergência de novas e conhecidas pandemias. Katrien Devolder resume o problema:

> O risco de que a próxima pandemia comece em uma fazenda industrial é alto. Mas por que então forçamos os animais a ter contato próximo uns com os outros e com os humanos, enquanto encorajamos ou mesmo exigimos que os humanos se mantenham separados? Devemos contemplar urgentemente a inclusão de animais em nossas medidas de distanciamento social.[32]

Karen também argumenta que, se medidas de distanciamento social moderadas e preventivas são recomendadas para humanos (inclusive para prevenir futuras pandemias), é difícil ver como poderíamos rejeitá-las consistentemente para os animais. Devemos, isso sim, estender tais medidas aos animais — ainda que isso não seja economicamente atraente para a indústria pecuária. Se concordarmos que as medidas de distanciamento social humano são uma ferramenta crucial na prevenção e

---

[30] Para se ter uma ideia da dimensão de chacinas em fazendas de animais para controlar os vírus, tome como exemplo o recente caso da Dinamarca, que matará 17 milhões de visons, uma espécie de animal explorada em fazendas de peles, por suspeita de que estejam infectados com uma nova mutação do SARS-Cov-2. Os animais morrerão, mas os donos das fazendas de pele serão subsidiados por isso. Cf. https://brasil.elpais.com/ciencia/2020-11-05/dinamarca-sacrificara-17-milhoes-de-animais-para-conter-variante-do-coronavirus-que-infectou-humanos.html

[31] Altruism, Numbers, and Factory Farms, Tobias Baumann Cf. http://s-risks.org/altruism-numbers-and-factory-farms/

[32] Cf. http://blog.practicalethics.ox.ac.uk/2020/10/pandemic-ethics-social-distancing-for-animals/

combate às pandemias, devemos urgentemente estender essas medidas aos animais. Devemos fazer como os vírus e tratar os animais e os humanos da mesma forma — do contrário, nossa distinção entre animais e humanos nos fará, ironicamente, pagar pelos privilégios que concedemos a nós mesmos.

5 Uma oportunidade perdida?

Em 2009, a pandemia de gripe suína originou-se das conhecidas condições de fazendas industriais na América do Norte, com porcos dos Estados Unidos, México e da Europa sendo aglomerados em ambientes comuns, viabilizando a mutação de novos vírus que só entraram em contato devido à ação humana de misturar esses animais.[33] Dez anos depois da gripe suína, quase vinte depois do SARS e um século depois da Gripe Espanhola, conhecemos a pandemia de Covid-19, o que sugere não apenas que pandemias são crônicas em nossas sociedades, como acima de tudo são derivadas do tratamento que dispensamos aos animais.

Outro grande problema bastante ignorado pela opinião pública está para além dos vírus. Trata-se de um problema bastante conhecido das fazendas de animais: as superbactérias. Dado que bactérias são facilmente transmissíveis, fazendeiros precisam regularmente administrar antibióticos aos animais explorados — estando eles doentes ou não. Tal como os vírus, as bactérias sofrem mutações. E enquanto muitas bactérias morrerão, algumas dessas mutações serão resistentes aos antibióticos, gerando assim as chamadas “superbactérias”, para as quais não há antibióticos conhecidos. Assim, os antibióticos que deveriam conter bactérias acabam por, na verdade, acabar com a concorrência de certas bactérias que evoluíram para sobreviver aos antibióticos, se tornando dominantes. Se tais bactérias forem transmitidas dos animais para os humanos, teremos um seríssimo problema de saúde pública, uma vez que não teremos antibióticos capazes de conter a disseminação endêmica de mais um surto potencialmente global originado em fazendas de animais. Para se ter uma ideia, caso não façamos nada contra a exploração de animais, a estimativa é que, por volta do ano de 2050, superbactérias matarão cerca de 10 milhões de seres humanos a cada ano. Só para colocar em perspectiva, a Organização Mundial da Saúde estima que o câncer matou, em 2018, 9.6 milhões de seres humanos. Estamos

---

[33] Excelente matéria da Vox https://youtu.be/hwuujiHvduc

diante de um problema chamado 'resistência a antibióticos', um problema potencialmente maior que o câncer, e sequer sabemos disso.[34]

Sendo a principal hipótese do surgimento do SARS-Cov-2 os chamados "mercados molhados", muitas pessoas ficaram irritadas com o fato de o governo Chinês ter proibido e depois liberado novamente tais mercados na China, pois acreditam que proibir resolveria o problema de novas pandemias. É muito fácil apontar o dedo para estrangeiros e dizer que eles é que são o problema, mas precisamos reconhecer que pandemias não são "coisa de asiático", e sim fruto do nosso estilo de vida ocidental também. Como diz o Dr. Michael Greger, médico especialista em saúde pública: "se quisermos criar pandemias globais, devemos criar fazendas industriais."[35]

Mas, ao invés de incentivar publicamente a adoção de dietas menos dependentes de produtos de origem animal ou mesmo impor regulações de distanciamento social aos animais de fazenda, o que governos como o dos Estados Unidos e do Brasil têm feito para combater a pandemia de Covid-19 foi, pelo contrário, subsidiar ainda mais o setor agropecuário. Donald Trump direcionou cheques bilionários para fazendeiros dos Estados Unidos, mesmo com muitas denúncias de que trabalhadores de chão de fazendas industriais, matadouros e frigoríficos estavam sendo contaminados com o coronavírus e mesmo morrendo.[36] No Brasil, para combater a crise econômica do setor agropecuário, Jair Bolsonaro liberou R$ 236,3 bilhões em financiamentos por meio do Plano Safra 2020/2021 para pequenos, médios e grandes produtores.[37] Esse valor contempla o Programa de Incentivo à Inovação Tecnológica na Produção Agropecuária (Inovagro), em que os pecuaristas poderão financiar a aquisição de equipamentos e serviços de pecuária de precisão,

---

[34] Cf. https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=5588:folha-informativa-cancer&Itemid=1094 & https://www.ted.com/talks/maryn_mckenna_what_do_we_do_when_antibiotics_don_t_work_any_more?language=pt-br & https://youtu.be/gnQL-brI-9I

[35] Cf. https://www.vox.com/future-perfect/2020/4/22/21228158/coronavirus-pandemic-risk-factory-farming-meat

[36] Cf. https://www.nytimes.com/2020/10/12/us/politics/trump-farmers-subsidies.html & https://www.theguardian.com/world/2020/may/02/meat-plant-workers-us-coronavirus-war

[37] O valor total do plano desta temporada será distribuído da seguinte forma: R$ 33 bilhões para os agricultores familiares participantes do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf); R$ 33,20 bilhões para os médios produtores (Pronamp); R$ 170,17 bilhões para outros produtores e cooperativas. Cf. https://home.kpmg/xx/en/home/insights/2020/04/brazil-government-and-institution-measures-in-response-to-covid.html

impulsionando a automação, adequação e construção de instalações para exploração pecuária bovina, bubalina, de leite e de corte.

Em outras palavras, em meio a mais uma pandemia relacionada à aglomeração de animais, o governo brasileiro impulsiona[38] a indústria pecuária para um modelo cada vez mais parecido com o de fazendas industriais reconhecidas por seu potencialmente pandêmico, onde superlotam-se animais aos milhares, havendo estresse incapacitando seus sistemas imunológicos e amônia dos resíduos em decomposição queimando seus pulmões, com falta de ar fresco e luz solar. Ao invés de combater a pandemia nos prevenindo de ter de enfrentar as próximas, o que está sendo feito é, pelo contrário, a construção de ambientes perfeitos para o surgimento e propagação de novas doenças.[39]

Aqui vai uma previsão: ainda teremos outra pandemia muito maior que a de Covid-19, e continuaremos perdendo a oportunidade de repensar hábitos individuais e pressionar pela mudança da forma como nossa sociedade é dependente daquilo que está nos matando.

REFERÊNCIAS

ROSER, M. *et al.* Coronavirus Pandemic (COVID-19). Our World In Data, 28 nov. 2020. Disponível em: https://ourworldindata.org/coronavirus. Acesso em: 28 nov. 2020.

MA, W., LAGER, K. M., VINCENT, A. L. *et al.* The role of swine in the generation of novel influenza viruses. *Zoonoses and public health*, 2009, *56*(6-7), 326–337. Disponível em: https://doi.org/10.1111/j.1863-2378.2008.01217.x Acesso em: 22 nov. 2020.

---

[38] Precisamos ter em mente que subsídios agrícolas distorcem preços no mercado e fazem a população acreditar que produtos de origem animal são baratos, quando na verdade só são economicamente acessíveis porque os governos privilegiam o setor da agropecuária. Para se ter uma ideia sobre como subsídios agrícolas podem ser maléficos, confira este vídeo de Earthling Ed que dublei em meu canal no YouTube: https://youtu.be/8XoCTq8o8VM

[39] Para os receosos de que, se querem combater futuras pandemias, nunca mais poderão comer carne, aqui vale mencionar brevemente a existência das chamadas "carnes limpas" ou "carnes de laboratório". Tais carnes são cultivadas em laboratório por cultura de células, dispensando assim a existência de sistemas respiratórios de animais vivos, o que inviabiliza infecção por vias aéreas e, ainda por cima, produz carne idêntica à já conhecida. Por que governos parecem não se preocupar com essa tecnologia? Em minha opinião, entes públicos e privados deveriam fazer pressão para que legislações favoráveis a carnes de laboratório passassem o quanto antes, viabilizando tanto a continuidade de projetos já existentes, quanto o ingresso de empresas dos mais variados portes. Vale conferir o que o pessoal da Just Inc. conseguiu atingir com essa tecnologia que diminui o risco associado ao aquecimento global, combate o sofrimento animal e melhora a saúde humana. Cf. https://www.ju.st/en-us/stories/clean-meat# & https://youtu.be/f8Ii3DB6ejE

UN, Honglei *et al*, Prevalent Eurasian avian-like H1N1 swine influenza virus with 2009 pandemic viral genes facilitating human infection, **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 117, n. 29, p. 17204, 2020. Disponível em: https://www.pnas.org/content/117/29/17204. Acesso em: 5 nov. 2020

O coronavírus é apenas o começo. Algo muito pior está por vir. Publicado por Earthling Ed. [S. l.: s. n.], 27 fev. 2020. 1 vídeo (6 min 12 seg). Disponível em: https://youtu.be/gnQL-brI-9I . Acesso em: 20 out. 2020.

How wildlife trade is linked to coronavirus. Publicado por Vox. [S. l.: s. n.], 6 mar. 2020. 1 vídeo (8 min 48 seg). Disponível em: https://youtu.be/TPpoJGYlW54 . Acesso em: 24 out. 2020.

How COVID-19 could change the way we eat forever. Publicado por Earthling Ed. [S. l.: s. n.], 7 jun. 2020. 1 vídeo (14 min 45 seg). Disponível em: https://youtu.be/cXrNA8NE4rU . Acesso em: 20 out. 2020.

Gripe Aviária: o que a humanidade ignorou da maior pandemia da história moderna. Publicado por Earthling Ed. [S. l.: s. n.], 1 ago. 2020. 1 vídeo (8 min 43 seg). Disponível em: https://youtu.be/tY1qUcIcUk8 . Acesso em: 18 out. 2020.

Conversas: Isabella Ballalai e a vida pós-vacina. Publicado por Meio. [S. l.: s. n.], 24 nov. 2020. 1 vídeo (46 min 8 seg). Disponível em: https://youtu.be/mnG7Cz2-QBA . Acesso em: 24 nov. 2020.

The next pandemic could come from our farms. Publicado por Vox. [S. l.: s. n.], 18 ago. 2020. 1 vídeo (46 min 8 seg). Disponível em: https://youtu.be/hwuujiHvduc . Acesso em: 19 nov. 2020.

O que fazer quando os antibióticos não funcionam mais? Publicado por TED. [S. l.: s. n.], mar. 2015. 1 vídeo (16 min 52 seg). Disponível em: https://www.ted.com/talks/maryn_mckenna_what_do_we_do_when_antibiotics_don_t_work_any_more?language=pt-br . Acesso em: 26 nov. 2020.

Como um cheeseburger pode ser mais barato do que frutas | Earthling Ed | Dublado. Publicado por Alysson Augusto. [S. l.: s. n.], 11 ago. 2020. 1 vídeo (4 min 53 seg). Disponível em: https://youtu.be/8X0CTq8o8VM . Acesso em: 30 out. 2020.

New swine flu virus poised to cause the next pandemic. Viva Health, Bristol, 30 jun. 2020. Disponível em: https://www.vivahealth.org.uk/new-swine-flu-virus-poised-cause-next-pandemic. Acesso em: 12 nov. 2020.

KALTWASSER, J. New analysis shows 1918 flu and covid-19 had similar mortality impacts. Contagion Live, 2020. Disponível em: https://www.contagionlive.com/view/new-analysis-shows-1918-flu-covid19-had-similar-mortality-impacts. Acesso em: 12 nov. 2020.

TERRY, M. Compare: 1918 Spanish Influenza Pandemic Versus COVID-19. BioSpace, 2 abr. 2020. Disponível em: https://www.biospace.com/article/compare-1918-spanish-influenza-pandemic-versus-covid-19/. Acesso em: 10 nov. 2020.

MORENO, F. O que fazer para nunca mais acontecer? Banir o comércio de animais selvagens e os “mercados molhados”. Altruísmo Eficaz, Medium, 26 abr. 2020. Disponível em: https://medium.com/coronavírus-o-que-fazer-para-nunca-mais-acontecer/o-que-fazer-para-nunca-mais-acontecer-banir-comercio-de-animais-selvagens-e-mercados-molhados-b6be180e416a Acesso em: 20 nov. 2020.

LAUGHLAND, O. & HOLPUCH, A. 'We're modern slaves': How meat plant workers became the new frontline in Covid-19 war. The Guardian, 2 mai. 2020. Disponível em: https://www.theguardian.com/world/2020/may/02/meat-plant-workers-us-coronavirus-war Acesso em: 20 nov. 2020.

ANDREWS, E. Why Was It Called the 'Spanish Flu?' History, 27 mar. 2020. Disponível em: https://www.history.com/news/why-was-it-called-the-spanish-flu Acesso em: 15 nov. 2020.

TAUBENBERGER, J. K. & MORENS, D. M. 1918 Influenza: the Mother of All Pandemics. Centers for Disease Control and Prevention, jan. 2006. Disponível em: https://wwwnc.cdc.gov/eid/article/12/1/05-0979_article Acesso em: 8 nov. 2020.

1918 Pandemic Influenza: Three Waves. Centers for Disease Control and Prevention, 11 mai. 2018. Disponível em: https://www.cdc.gov/flu/pandemic-resources/1918-commemoration/three-waves.htm. Acesso em: 8 nov. 2020.

GUNDERMAN, R. 10 misconceptions about the 1918 flu, the ‘greatest pandemic in history. The Conversation, 17 mar. 2020. Disponível em: https://theconversation.com/10-misconceptions-about-the-1918-flu-the-greatest-pandemic-in-history-133994. Acesso em: 5 nov. 2020.

The Pandemic of 1918. StoryMaps, 8 mar. 2020. Disponível em: https://arcg.is/1m9PuW . Acesso em: 5 nov. 2020.

SMITH, R. J. The U. S. Army and the Great Influenza Pandemic of 1918. Army History. Disponível em: https://history.army.mil/covid19/Spanish-Flu1918_On-Point-Magazine-Dr-Bob-Smith.pdf Acesso em: 22 nov. 2020.

NELSON, Martha I; WOROBEY, Michael, Origins of the 1918 Pandemic: Revisiting the Swine “Mixing Vessel” Hypothesis, **American Journal of Epidemiology**, v. 187, n. 12, p. 2498–2502, 2018. Disponível em: https://academic.oup.com/aje/article/187/12/2498/5059949 Acesso em: 25 nov. 2020.

Key Facts about Swine Influenza (Swine Flu) in Pigs. Centers for Disease Control and Prevention, 19 ago. 2014. Disponível em: https://www.cdc.gov/flu/swineflu/keyfacts_pigs.htm. Acesso em: 20 nov. 2020.

What is Ebola Virus Disease? Centers for Disease Control and Prevention, 1 dez. 2020. Disponível em: https://www.cdc.gov/vhf/ebola/about.html. Acesso em: 20 nov. 2020.

Cumulative number of confirmed human cases for avian influenza A (H5N1) reported to WHO, 2003-2020. World Health Organization, 8 mai. 2020. Disponível em: https://www.who.int/influenza/human_animal_interface/2020_MAY_tableH5N1.pdf. Acesso em: 20 nov. 2020.

The coronavirus likely came from China's wet markets. They're reopening anyway. Vox, 15 abr. 2020. Disponível em: https://www.vox.com/future-perfect/2020/4/15/21219222/coronavirus-china-ban-wet-markets-reopening. Acesso em: 20 nov. 2020.

DAWOOD, Fatimah S *et al*, Estimated global mortality associated with the first 12 months of 2009 pandemic influenza A H1N1 virus circulation: a modelling study, **The Lancet Infectious Diseases**, v. 12, n. 9, p. 687–695, 2012. Disponível em: https://www.thelancet.com/journals/laninf/article/PIIS1473-3099(12)70121-4/fulltext. Acesso em: 26 nov. 2020.

PAVIO, Nicole *et al*, Recent knowledge on hepatitis E virus in Suidae reservoirs and transmission routes to human, **Veterinary Research**, v. 48, n. 1, p. 78, 2017. Disponível em: https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5696788/ Acesso em: 23 nov. 2020.

Hepatitis E. World Health Organization, 15 out. 2015. Disponível em: https://www.who.int/immunization/diseases/hepatitisE/en/ Acesso em: 26 nov. 2020.

MERS coronavirus update: 61 cases reported in first half of 2020. Outbreak News Today, 4 jul. 2020. Disponível em: http://outbreaknewstoday.com/mers-coronavirus-update-61-cases-reported-in-first-half-of-2020/. Acesso em: 20 nov. 2020.

FALZARANO, Darryl *et al*, Dromedary camels in northern Mali have high seropositivity to MERS-CoV, **One Health**, v. 3, p. 41–43, 2017. Disponível em: https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2352771417300010. Acesso em: 28 nov. 2020.

More than 140,000 die from measles as cases surge worldwide. World Health Organization, 5 dez. 2019. Disponível em: https://www.who.int/news/item/05-12-2019-more-than-140-000-die-from-measles-as-cases-surge-worldwide Acesso em: 28 nov. 2020.

BUCKLEY, C. & MYERS, S. L. As New Coronavirus Spread, China's Old Habits Delayed Fight. The New York Times, 7 fev. 2020. Disponível em: https://www.nytimes.com/2020/02/01/world/asia/china-coronavirus.html. Acesso em: 22 nov. 2020.

YU, G., YANFENG, P., RUI, Y. *et al*. How early signs of the coronavirus were spotted, spread and throttled in China. The Straits Times, 28 fev. 2020. Disponível em: https://www.straitstimes.com/asia/east-asia/how-early-signs-of-the-coronavirus-were-spotted-spread-and-throttled-in-china. Acesso em: 14 nov. 2020.

BEAUBIEN, J. Why They're Called 'Wet Markets' — And What Health Risks They Might Pose. NPR, 31 jan. 2020. Disponível em: https://www.npr.org/sections/goatsandsoda/2020/01/31/800975655/why-theyre-called-wet-markets-and-what-health-risks-they-might-pose. Acesso em: 28 nov. 2020.

CHENG, Vincent C. C. *et al*, Severe Acute Respiratory Syndrome Coronavirus as an Agent of Emerging and Reemerging Infection, **Clinical Microbiology Reviews**, v. 20, n. 4, p. 660, 2007. Disponível em: https://cmr.asm.org/content/20/4/660. Acesso em: 15 out. 2020.

MORENS, D. M., BREMAN, J. G., CALISHER, C. H. *et al*. The Origin of COVID-19 and Why It Matters. Am. J. Trop. Med. Hyg. 2020, 1–5. Disponível em: http://www.ajtmh.org/content/journals/10.4269/ajtmh.20-0849#abstract_content. Acesso em: 23 nov. 2020.

FRUTOS, Roger *et al*, COVID-19: Time to exonerate the pangolin from the transmission of SARS-CoV-2 to humans, **Infection, Genetics and Evolution**, v. 84, p. 104493, 2020. Disponível em: https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1567134820303245. Acesso em: 23 nov. 2020.

VIEIRA, E. Origem laboratorial do Coronavírus ainda é uma hipótese a ser levada a sério. Gazeta do Povo, 30 nov. 2020. Disponível em: https://www.gazetadopovo.com.br/ideias/origem-laboratorial-do-coronavirus-ainda-e-uma-hipotese-a-ser-levada-a-serio/. Acesso em: 30 nov. 2020.

CHANG, R., HONG, J. & VARLEY, K. The Best and Worst Places to Be in the Coronavirus Era. Bloomberg, 24 nov. 2020. Disponível em: https://www.bloomberg.com/graphics/covid-resilience-ranking/. Acesso em: 28 nov. 2020.

CHANG, R. & HONG, J. Inside Bloomberg's Covid Resilience Ranking. Bloomberg, 24 nov. 2020. Disponível em: https://www.bloomberg.com/news/articles/2020-11-24/inside-bloomberg-s-covid-resilience-ranking. Acesso em: 28 nov. 2020.

SINGER, P. & MASEL, J. How (Not) to Fight COVID-19. Project Syndicate, 3 set. 2020. Disponível em: https://www.project-syndicate.org/commentary/tech-solutions-to-targeting-covid19-quarantine-by-peter-singer-and-joanna-masel-2020-08?barrier=accesspaylog. Acesso em: 28 nov. 2020.

A resposta dos governos à COVID-19 poderá deixar cicatrizes políticas, afirmam pesquisadores. Agência Fapesp, 3 jul, 2020. Disponível em: https://agencia.fapesp.br/a-resposta-dos-governos-a-covid-19-podera-deixar-cicatrizes-politicas-afirmam-pesquisadores/33550/. Acesso em: 28 nov. 2020.

DOMÍNGUEZ, N. & CEBRIÁN, D. B. Dinamarca sacrificará 17 milhões de animais para conter variante do coronavírus que infectou humanos. El País, 5 nov. 2020. Disponível em: https://brasil.elpais.com/ciencia/2020-11-05/dinamarca-sacrificara-17-milhoes-

de-animais-para-conter-variante-do-coronavirus-que-infectou-humanos.html. Acesso em: 28 nov. 2020.

BAUMANN, T. Altruism, Numbers, and Factory Farms. Center for Reducing Suffering, 3 out. 2019. Disponível em: http://s-risks.org/altruism-numbers-and-factory-farms/. Acesso em: 15 nov. 2020.

DEVOLVER, K. Pandemic Ethics: Social Distancing for Animals. Practical Ethics, University of Oxford, 13 out. 2020. Disponível em: http://blog.practicalethics.ox.ac.uk/2020/10/pandemic-ethics-social-distancing-for-animals/. Acesso em: 28 nov. 2020.

Folha informativa – Câncer. OPAS Brasil, set. 2018. Disponível em: https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=5588:folha-informativa-cancer&Itemid=1094. Acesso em: 23 nov. 2020.

SAMUEL, S. The meat we eat is a pandemic risk, too. Vox, 20 ago. 2020. Disponível em: https://www.vox.com/future-perfect/2020/4/22/21228158/coronavirus-pandemic-risk-factory-farming-meat. Acesso em: 28 nov. 2020.

RAPPEPORT, A. Trump Funnels Record Subsidies to Farmers Ahead of Election Day. The New York Times, 12 out. 2020. Disponível em: https://www.nytimes.com/2020/10/12/us/politics/trump-farmers-subsidies.html. Acesso em: 28 nov. 2020.

Brazil's Government and institution measures in response to COVID-19. KPMG, 9 set. 2020. Disponível em: https://home.kpmg/xx/en/home/insights/2020/04/brazil-government-and-institution-measures-in-response-to-covid.html. Acesso em: 29 nov. 2020.

Cultured Meat: A Vision of the Future. Eat Just, Inc. 21 mai. 2018. Disponível em: https://youtu.be/f8Ii3DB6ejE. Acesso em: 28 nov. 2020.

4. Hello walls:

Reflexões em confinamento (24h open)

 https://doi.org/10.36592/9786587424460-4

Arthur da Silva Pinto[1]

John Gabriel O'Donnell[2]

Resumo

Os imprevisíveis eventos globais de 2020 abalaram nossas relações privadas e sociais com muitas ideias arraigadas e tidas como certas sobre conceitos fundamentais, tais como, trabalho, produtividade, tempo, cronogramas e autogerenciamento. Embora não se chame esses eventos atuais pelo nome diretamente, este ensaio de base filosófica é um exercício de avaliação da fluidez desses marcadores de tempo e significado antes confiáveis na vida moderna. O texto acompanha aquele que o protagoniza por meio de um dia de trabalho auto-reflexivo de 24 horas enquanto se esforça para garantir uma base significativa nas limitações e oportunidades do dia usando modelos filosóficos para fornecer um guia. Não obstante, visa-se, com isso, identificar quem se põe a ler este texto com a pessoa, sem nome, gênero ou idade especificado, que protagoniza o cenário. Assim sendo, em seis partes distintas, nomeadas com as horas canônicas da *liturgia horarum* e com referência à arte popular, representada pelas canções, mesclam nestas últimas a estética que se projeta nos sentimentos contidos em cada etapa do dia com a aquela, na qual se faz latente a tentativa de ordenar as horas.

Palavras-chave: Filosofia do tempo, ética do trabalho, produtividade, literatura filosófica.

Abstract

The unpredictable global events of 2020 have upended our private and social relationships with many long-held and taken for granted ideas about fundamental concepts like work, productivity, time, schedules and self-agency. While not calling out these current events by name directly, this philosophically-based essay is an exercise in reckoning with the fluidity of these once reliable markers of time and meaning in modern life. The text accompanies its protagonist through a self-reflective 24 hour workday as struggles to secure a meaningful footing on the day's limitations and opportunities using philosophical models provide a guide. Notwithstanding, it aims identify the reader and the text's protagonist who has no specified neither name, gender, or age. Thus, in six distinct parts, named after the canonical hours of the *liturgia horarum* and with reference to popular art, represented by musical titles, the feelings contained in each stage of the day are brought out into the open in a philosophical dissection which latently attempts to order reality.

Keywords: Philosophy of time, work ethic, productivity, philosophical literature.

[1] Mestrando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES); e-mail: silva.p.arthur@gmail.com

[2] Discente estrangeiro Mestrando em História na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES); jgabrielodonnell@gmail.com

Prólogo

Exausto de caminhar no deserto, procuro desesperadamente por um pouco de água. *"Good morning, Mr. Sunshine..."* Caio desfalecido ao chão, enquanto olho firmamente para o sol que com suas luzes demasiadamente fortes me segam. "*You brighten up my day!"* Cantarolando, eu me acordo e me dou conta de que é meu rádio-relógio que me está despertando, hoje, com um dos sucessos dos anos 70, Bee Gees. Ela soa como um barulho a sacudir-me; em alguns momentos, em um susto; em outros, um pequeno cintilar que perambula em meu sono e me traz à realidade, lembrando-me que eu tenho uma rotina a cumprir.

7:18 am – *Laudes*

"Lonely Days" - Bee Gees

Em um susto eu tento lançar-me da cama sob a pressão de que estou atrasado. Um quarto de hora já se foi; não à toa, a "soneca" de cinco minutos tocou pela terceira vez. Eu tateio ao redor da minha cama e procuro meu celular e já me deparo com as infinidades de notificações que se estendem nos aplicativos ali contidos. Não posso, contudo, deter-me nisso agora. Por isso, olho apenas quais são as notificações, pois, preciso ceder à curiosidade de saber o que todo mundo está falando no grupo do trabalho, da família, dos amigos antigos... mesmo que não seja essencial.

Aliás, o que vem a ser algo essencial? É difícil estipular o que é a essência de algo e que, em um âmbito metafísico do supra-sensível, estão as noções universais e os imperativos categóricos daquilo que deve ser realizado *a priori*. Com efeito, acredito que isso depende do modo de como eu me acordo. Hoje, por exemplo, bem firmado nas configurações de espaço-tempo, sou impelido pelo meu atraso! De fato, tenho horários a cumprir do meu dia.

O dia? Trata-se de um dia comum de uma semana qualquer, em um ano em que praticamente todos os feriados caem nos finais de semana. Sim, exatamente isso! Um dia próprio de um tempo sem maiores comemorações, sem celebrações, sem solenidades ou festas. Entra mais um dia para uma coleção de anos que dou o nome de sobrevivência. Na verdade, há tempo que os dias têm sido sempre o mesmo; mesmas pessoas; mesmo trabalho; mesma rotina.

Por alguns minutos sou assolado por mais um sentimento que me coloca a lembrar do quanto eu me sinto separado e desconectado deste espaço-tempo. Na narrativa deste mundo, por alguns segundos tenho a nítida impressão que já deixei de ser o protagonista da minha própria história. Passo a olhar-me como se estivesse fora de mim mesmo. Sentindo-me um estranho em minha própria mente.

Se eu fosse um monge do deserto, imerso na solidão orante, poderia dizer que nada disso passa da ação do demônio em minha vida; nada mais óbvio senão o espírito de um inimigo que não pode ser visto; solto no ar, com o propósito de perverter a realidade criada por um Ser Superior e perder as almas, como se cada pessoa se reduzisse a apenas uma configuração espiritual. De acordo com Agamben, a acídia (preguiça ou tristeza) foi, na Idade Média, pior que a peste que infestou castelos, vilas, palácios, igrejas e mosteiros. Sentimento este que representa a morte espiritual, "o mais mortal dos vícios, único para o qual não há perdão possível" (AGAMBEN, 2007, p. 21); uma catástrofe antropológica que se abate sobre os homens religiosos, principalmente quando a psicologia moderna a transforma em pecado contra a ética capitalista do trabalho. Penso que, se em um novo momento, um vírus viesse a assolar a humanidade novamente, não creio que nos comportaríamos diferentemente do eremita de Agamben, uma vez que nossos lares, consequentes à égide do liberalismo burguês, têm se reformulado em nossos próprios claustros.

Nós reatualizamos as configurações da acédia na contemporaneidade. Um vírus chamado pela tradição de "pecado", que corrompe o mais íntimo do que se compreende por existência, impedindo o indivíduo de respirar. Vírus este que adentra na humanidade pelo pensamento, tal como Evágrio Pôntico (cf. ÉVAGRIO PONTIQUE, 1971) outrora disse que os maus pensamentos são os "laços" dos demônios que prendem a alma em suas redes e a impedem de tomar o caminho; caminho este que surge de uma escolha fundamental. Uma escolha definitiva que engessa qualquer possibilidade de mudança e categoriza essencialmente o indivíduo.

No entanto, posso dizer que as relações hoje – sejam elas quais forem – são pautadas por uma escolha fundamental? Que escolha definitiva se faz na pós-modernidade que não se paute na versatilidade, na (re)atualização e na compreensão da constante (re)adaptação? Talvez as palavras do "fragmento 49a" de Heráclito de Éfeso (cf. OSBORNE, 2013, p. 107), de que não entramos duas vezes no mesmo rio, vão de encontro a este intento em demonstrar este padrão de continuidade da

mudança. Ademais, acredito que ele ficaria estupefato ao ver a vida que levamos hoje, tal como Nietzsche (cf. 2008) se ensoberbeceria ao ver expresso em realidade aquilo que, em sentido amplo, dissera apenas em tom de profecia.

Além desses, poderia ainda mencionar e trazer a estas divagações Blaise Pascal (cf. 2005, p. 282), que em sua análise acerca do *ennui* e da desnaturalização do homem ele questiona: "O que é o eu?"[3], transformando o "eu sujeito" (*je*) no "eu objeto" (*moi*) e, por conseguinte, tornando possível a refutação do sujeito substancializado de Descartes (2010, p.62), contido no seu discurso do *cogito ergo sum*[4]. Pascal, e agora também eu, queremos ridicularizar a clareza e a evidência da *res cogitans* cartesiana. Não obstante, a nossa ironia tem continuidade, ao afirmarmos que nada além da perenidade dos indivíduos os caracteriza. Ora, se o que é considerado nas pessoas são somente seus atributos e se estas suas características são perecíveis; então, o apreço a alguém se esvai quando as propriedades dele deixam de ser. O que enfatiza ainda mais a falta de quididade presente na humanidade, em função de seu *anéantissement* (aniquilamento).

Contudo, não posso mais deter-me em qualquer divagação. Então, eu começo a justificar-me, adjetivando a mim mesmo de que eu apenas estou dando brechas à preguiça. Relembro a pequena narrativa da construção da minha história, de que tenho datas a cumprir e de que tenho obrigações pelas quais zelar; de que isso me faz relativamente feliz ou pelo menos um dia o fará. Assim, apesar da preguiça muito bem assumida e que na verdade é disfarce de algo sorrateiramente mais profundo que me assola desde o despontar do primeiro clarão da luz do sol, busco ver a situação de uma forma mais otimista.

Dito isso, não posso negar que tenho alguns prazeres nesta vida. A cama em que durmo é confortável, ainda que ela não resolva meu problema de coluna, cuja cronologia está, na realidade, em minha má postura, a qual ainda não gerou em mim complicações suficientes para eu tomar uma decisão por cuidar do meu corpo. Enquanto isso, eu troco os limiares da minha liberdade de escolha pela procura de algum culpado. O que dizer? Parece-me que desde pequeno eu fui acostumado a procurar um culpado. Encontrar culpados é mais fácil do que resolver os problemas; isso simplesmente nos quita a responsabilidade.

---

[3] "*Qu'est-ce que ce le moi?*" – Pascal não expõe seu fragmento dando ao eu a função de sujeito: "*Qui suis-je?*"; todavia concede-lhe a função de objeto, como algo a ser analisado fora de si.

[4] "*Je pense, donc je suis*" – Definição antropológica de Descartes como *res cogitans*.

Acredito que na maioria das vezes fui colocado a aceitar a realidade, a conformar-me com as normas, ao cosmos ordenado que eu acabei por conhecer primeiramente na minha própria casa, mas que aos poucos pude, enfim, ter autonomia para criar e quebrar as minhas próprias leis. E uma delas é o meu comprometimento com o horário, usando a soneca... Aquele recurso que me dá a sensação de dormir mais, quando na realidade estou dormindo menos... Pois, vejamos bem, se eu fico na madorna por quinze minutos, por que não levanto quinze minutos mais tarde, então? Não estaria a aproveitar mais tempo dormindo de fato? Parece que sim. Parece que eu tenho todas as razões justificadas para aboli-la, contudo, este mau hábito, aprendido com os adultos de minha convivência, é simplesmente mais forte do que minhas convicções, mesmo que eles, projetados em meu *super-ego*, sempre tenham me dito para fazer o contrário— um rebelde procurando para uma causa.

No entanto, a força das palavras aparenta não ter o mesmo peso que a ação, que possui a *práxis*[5]. Parece que eles exercem em nós aquela tentativa frustrada da "crítica intelectual" que Marx (cf. ABBAGNANO, 2007, p. 786) já advertira que a mudança se daria exatamente pelo contrário, por meio da transposição de atos.

Assim sendo, eu cedo ao hábito. Mas busco razões para acreditar que este tempo da "soneca" serve como um bom momento de negociação entre meu corpo e minha mente, a fim de que nenhum de nós dois se sinta agredido pelo ímpeto de saltar da cama ao primeiro toque do meu despertador. Deste modo, depois de barganhar com meu corpo seus últimos minutos, minha mente me lembra dos horários e de como minha vida profissional, estudantil e social correm perigo caso eu deixe de cumprir com os meus deveres delimitados por qualquer forma de contrato social. Enfim, levanto!

Após levantar, eu busco, nas gotas do meu chuveiro, expulsar o resto da preguiça que o despertador, por si só, não deu conta. Depois de vestir-me e ver no espelho o quanto ainda não me enquadro nos padrões estéticos esperados pela sociedade. No entanto, converso comigo mesmo, em um ar de contemplação, e em quase em um sentido de prece, a fim de preparar minhas energias para as horas que

---

[5] Com esta palavra (que é a transcrição da palavra grega – πράξις – que significa ação), a terminologia marxista designa o conjunto de relações de produção e trabalho, que constituem a estrutura social, e a ação transformadora que a revolução deve exercer sobre tais relações. Marx dizia que é preciso explicar a formação das ideias a partir da "práxis material", e que, por conseguinte, formas e produtos da consciência só podem ser eliminados por meio da "inversão prática das relações sociais existentes", e não por meio da "crítica intelectual".

virão. Seria este o culto religioso de nós, os contemporâneos? Seja como for, entro no automático novamente, abro a torneira, pego um pouco de água em minha mão que se coloca em forma de concha abaixo da corrente linear que se forma, a fim de lavar meu rosto; depois aproveito para misturá-la com o creme dental e escovar meus dentes.

Após de fazer a minha higienização, limpar o externo, busco agora tratar de meu interior: mente e estômago. Assim sendo, eu ligo minha televisão, abro minhas redes sociais no meu dispositivo celular e busco informar-me sobre o mundo ao meu redor, enquanto minha cafeteira e minha torradeira começam a preparar o cardápio do meu café da manhã, que é completado com as frutas já descascadas e cortadas que comprei. Sim... eu detesto descascar frutas! Sempre detestei. Não faço ideia do que significa subir em uma árvore e dali pegar o que comer. Na verdade, não sei pegar o que comer exceto se este algo já está empacotado e com as respectivas instruções assinaladas.

Gosto desses tipos de instruções, elas dão segurança, colocam-nos em direção a um fim a um resultado concreto e preciso que chegamos caso sejamos fiéis a elas. É uma pena que nem tudo funciona como as receitas. Receitas essas que são relembradas, mas que, na verdade não passam de métodos bem-sucedidos que fazem sentido para um tempo e lugar.

9:22 am - *Hora terça*

Franz Joseph Haydn - *Symphony No. 4 in D major "London"*

Abri a porta do meu *home office* por volta das 10h. Até agora, tudo bem - dentro do cronograma! Vou pensar em me dar uma promoção!

Há caixas no chão cheias de livros e papéis; elas são uma prova de meu projeto de fim de semana inexistente, mas bem-intencionado, de comprar algumas ferramentas e madeira necessárias para uma estante feita sob medida. Normalmente, eu uso uma dessas caixas mencionadas para manter a porta aberta. Afinal, quem define a finalidade de alguma coisa? O quarto está virado para o norte e geralmente abro as venezianas das janelas para deixar entrar a luz do sol da manhã. Com efeito, uma tempestuosa lufada de ar sempre circunda a sala e, como um efeito secundário, desce o corredor do andar de cima. Sem essa caixa, a porta sempre se fecha com o incentivo externo do ar; portanto, antes mesmo de pensar em sentar-me à minha mesa, eu me ponho a colocar esses compatriotas mudos em seus devidos lugares.

Meu objetivo hoje, e todos os outros, é sentar-me e escrever alguma coisa séria; produzir algo com o qual me sinta satisfeito; encontrar uma inspiração e permitir que as palavras caiam na página como a chuva das nuvens. Eu sempre busco a atenção demonstrada pelo roteirista anti-herói de Humprey Bogart, Dixon Steele, em "In A Lonely Place". Depois que ele começa a trabalhar na máquina de escrever, torna-se quase impossível interromper sua concentração, exceto se um jato de água fria lhe for arremessado diretamente ao rosto. A isso, chamo de inspiração.

Contemporaneamente, produção e o consumo estão competindo entre si. tanto um quanto outro exigem-se mutuamente, todavia, encontrar o equilíbrio torna-se o cerne da questão. Neste sentido, meu café da manhã abastece minha mente e a mente abastece minha produção e, se eu tiver sorte hoje, minha produção me dará mais um mês de café da manhã. Como Deleuze e Guattari dizem, as esferas de produção, distribuição e consumo são separadas apenas no nome:

> Pois a verdade real da questão - a verdade gritante e sóbria que reside no delírio - é que não existem esferas ou circuitos relativamente independentes: a produção é consumo imediato e um processo de registro, sem qualquer tipo de mediação, e o registro o processo e o consumo determinam diretamente a produção, embora o façam dentro da própria produção. Logo, tudo é produção [...] (DELEUZE; GUATTARI, ANO, p. 4).

Gosto de lembra que eu, às vezes, na ociosidade dos shoppings, observo os vendedores entediados nas lojas de varejo meio vazias jogando ou navegando nas redes sociais em seus dispositivos. Esses funcionários aparentemente distraídos estão na verdade ocupados no trabalho - produzindo novos dados, deixando rastros digitais, exibindo um comportamento de pesquisa psicológica inestimável para desenvolvedores de software, gigantes da publicidade e criadores de conteúdo em todo o planeta. São impressões digitais sobre impressões digitais *ad nauseum* enquanto os donos das lojas cortam os contracheques para manter o fluxo de informações.

Informações essas que sou como que obrigado a assimilar e adaptar em minha mente: a energia calórica e as horas do dia são tão esparsas. Com o Rolex, o relógio faz o homem; *time is money*! Afinal, o tempo voa quando você está se divertindo. Não esqueça, a chave para a felicidade é encontrar um emprego em que você faça o que ama, caminhando na corda bamba entre o esgotamento e a autorrealização. Lembre-

se que se você também é o que você come, então, coma suas palavras. Detendo-me sobre isso, questiono-me se se trata realmente de um processo digestivo. Como resposta, creio que eu preciso digerir essas informações; ter algum tempo para poder meditar sobre elas.

É tudo tão corrido, mas quem se importa uma vez que tudo sai na lavagem? Devo voltar para a minha inspiração. Em busca desta, busco relembrar os grandes criadores: Elon Musk obtém suas melhores ideias no chuveiro, Warren Buffet lê pelo menos 500 páginas por dia e Paul McCartney escreveu sua canção de maior sucesso, “Scrambled Eggs” (posteriormente alterada para “Yesterday”) enquanto dormia. A cada um seu próprio método para a loucura. Um bom amigo, um pintor, uma vez me disse com franqueza que não estava mais lendo muito porque estava tentando cortar as "atividades passivas". Eu entendi seu intento.

A chave para uma sessão de produção é minimizar a distração e uma porta batendo pode ser um desses distúrbios; portanto, minhas tentativas enfáticas de controlar todas as portas, janelas e apêndices domésticos que podem ranger, vibrar, assobiar ou bater, são muito bem justificadas. No entanto, muitas outras armadilhas de distração persistem. Existem as distrações clássicas que certamente foram incorporadas às tentativas de esforço concentrado da parte da atenção humana ao longo das eras, aqueles “bichos-papões” da mente divagante: visitas ao banheiro, a necessidade constante de encher uma xícara de café ou preparar outro chá. Além disso, com qualquer tipo de janela é adicionada uma variedade insondável de armadilhas visuais e auditivas: passarinhos cantantes voando e brincando, formações de nuvens hipnotizantes, vizinhos gritando, cães latindo, o funk do vizinho tocando e motos aceleradas. Entretanto, não sei se há chance de “resolver as coisas” mentalmente durante as distrações da nossa geração. Não há nenhum *clearing of the head* benéfico aqui, mas apenas uma perda de tempo, ao lado de qualquer sensação verdadeira situada.

Em um caso muito provável de você estar escrevendo ou trabalhando em um computador, em vez de papel com caneta ou dedo com tecla de máquina de escrever, você está se confrontando com uma máquina incorporada com o último conjunto de faróis de curiosidade humana. Literalmente adjacentes ao programa de processamento de texto, há ícones de cores vivas que lembram você das distrações caleidoscópicas nauseantes de seus objetivos pessoais. A tela do seu computador pode

se tornar instantaneamente uma coluna de notícias 24 horas por dia, um trem interminável de comediantes *stand-up*, um harém virtual de prazeres sexuais, um zoológico de animais exóticos, uma sala de aula universitária com as mentes mais brilhantes do planeta girando em forma circular, previsões de mercado, previsões do tempo, escolhas do Oscar, fofoca do Grammy, discurso de ódio, sinalização de virtude, conselho médico, dicas de beleza, jornalismo, vitrines, compra por impulso, nostalgia viajando ou verificando se há novas mensagens em sua caixa de entrada. Quem poderia, quem deveria, resistir?

Eu devo resistir! Deve ser uma resistência física; é como se eu pudesse sentir meu ser e até mesmo meus ossos sendo atraídos para um envolvimento passivo com o fluxo de conteúdo. E além do computador brilhante, uma lâmpada mágica da vida real de desejos intelectuais, sensoriais e divertidos ilimitados sempre prontos para entregar mais, como o smartphone que está trabalhando para mim em um nível totalmente diferente de zombaria profissional e importunando minha atenção total. Existem respostas potenciais às mensagens enviadas durante o *coffe break* que acompanha meu trabalho, às "histórias" sociais incessantemente atualizadas e aos comentários vigorosos que elas suscitam. Eu poderia simplesmente querer verificar a hora (não uso mais relógio), alterar a lista de reprodução (uma rádio? Você está brincando?) Ou silenciar minhas notificações (preciso eliminar distrações desnecessárias), mas qualquer um desses atos aparentemente inocentes são potencialmente traiçoeiros aos meus propósitos e bem intencionados desejos de cumprir a tarefa em mãos. Aquela pequena tela colorida é tão completamente feita de convites para possíveis tangências alucinantes que tão suavemente se dissipam em nosso tempo privado que quase parecem naturais, pois, afastar-se da dopamina do smartphone é um osso duro de roer.

Uma jornada de uma variedade de frases começa com uma única palavra - nada:

Apenas...

11:58 am - *Hora nova*

"Pictures came and broke your heart..."

The Buggles - *Video Killed The Radio Star*

Depois de pouco mais de uma hora no meu processo de escrita, minhas defesas começam a quebrar e se esfacelam; um fio de distração vindo por uma fenda na minha represa de autogoverno força seu caminho e libera um dilúvio de desobediência

saciante às minhas primeiras intenções. Parece que todas essas metáforas da água foram direto para a minha bexiga e eu simplesmente devo ir ao banheiro e aliviar a pressão. Afinal, quem sou eu para desrespeitar os requisitos biológicos que mantêm os motores funcionando?

Esta mini *staycation* para o banheiro é uma oportunidade perfeita para sacar o meu smartphone e realizar algumas tarefas. Não obstante, eu tranco a porta para uma sensação adicional de malícia e autoindulgência totalmente imperturbada. O zumbido do ventilador de teto que vem da sala ajuda a criar uma aura aconchegante de calor e, ao longo da porta trancada, uma rica segurança.

Eu acidentalmente abri o aplicativo errado inicialmente; um aplicativo de banco on-line? Não, obrigado. Posso lidar com as finanças em um dia interminável mais tarde.

As luzes do palco acendem. E agora começa o show:

Um casal de amigos meus que vi pela última vez, há 15 anos, está ouvindo discos do Blur esta noite.

O marido da tia de uma ex-colega tirou uma foto de algumas árvores lindas.

Outro velho amigo está gravando harpas em um estúdio caseiro na Cidade do México.

Minha amiga fotógrafa lançou um novo site com seu trabalho.

O namorado de um dos meus melhores amigos está na praia em uma caminhada na Califórnia (presumo que eles estejam juntos, embora a foto não revele isso).

Um amigo em Porto Alegre está convidando as pessoas para um "panelaço" contra o governo.

Um anúncio pago de sabonete de base vegetal.

Outra amiga minha está alimentando seus cachorros com chantilly.

Descobri que meu avô postou uma foto de seu cachorro tomando banho na noite anterior.

Um anúncio de tênis para caminhada.

Parece que tudo está em dia.

Quase vinte minutos se passaram de mim totalmente sem serem observados. Meu cérebro está inundado com impressões vagas, deixando-me com uma sensação de vazio. É como ao acordar de um sonho estranhamente banal com cabeças flutuantes de todos os meus antigos conhecidos sentados ao redor de uma mesa de jantar de um

quilômetro e meio. Cada uma dessas pessoas é importante para mim e certamente suas atividades, projetos, prazeres e opiniões são realmente interessantes e importantes. Mas o formato de rolagem parece puxar o tapete debaixo deles. A louca justaposição de ver muitas pessoas queridas da minha vida varrendo o pergaminho, a incongruência de suas ofertas, algumas voltadas para a arte ou ligadas a seus negócios, algumas ardentemente políticas, algumas cômicas e algumas verdadeiramente mundanas como fotos de saladas ou cupcakes, me deixa sem pensamentos e sem palavras.

3:02 pm - *Hora Nona*

"Bebida é água, comida é pasto. Você tem sede de quê? Você tem fome de quê?"

Titãs - *"Comida"*

Lembro-me de que devo almoçar. É estranho o modo de como podería ter esquecido de comer. Seria isso esquecer-me do essencial? Novamente eu querendo saber do essencial! De fato, acredito que a isso, eu ignoro. Contudo, não posso deixar de afirmar que isso tudo é natural. Dentro disso tudo, digo ser natural que meu corpo clame, grite por comida.

Meu corpo, um composto organizado que, em suas manifestações expressa as suas maiores necessidades. Corpo este que luta como um povo implorando por seus direitos. Corpo este, que no entanto, constantemente é gratificado com uma boa - e às vezes saborosa - refeição; diferente de muitos povos, que nada tem de bom para almoçar, ou pior, nada tem para comer.

Meu corpo agora é similar a uma população revoltada, que chama a atenção, mais por atitude do que por palavras, gerando incômodo naquele que lhe gerencia. Agora, meu corpo me incomoda para que eu o alimente. E isto, eu não lhe posso negar, caso contrário, ele também me negaria. E se assim eu o fizesse, eu adoeceria, podendo vir a falecer; similar às democracias, cujos representantes já não representam mais ninguém, senão a si mesmos. Espaços políticos necróticos, nos quais reinam o terror, o filho primogênito da mentira que prometera cuidar, mas que na verdade apenas cuida para não ser descoberta.

Do meu corpo, eu, porém, não posso me ocultar, até porque, ele sou eu e eu o sou. Eu o nego e o afirmo; ele me nega e me afirma. De fato, embora, eu afirme que somos uma só realidade, sei que falo de meu corpo como se ele e eu não fossemos o mesmo. Mas de algum modo ele e eu nos diferenciamos racionalmente; neste sentido,

somos duas coisas divergentes que se pertencem por uma mesma essência, se assim posso chamar. E, por nos pertencermos, eu e meu corpo nos comunicamos constante. Agora, por exemplo, ele me diz que precisa ser alimentado, fazendo-me sentir fome. É curioso dizer isso, pois, em nossa relação, eu não sou, caso ele não seja e vice-versa. Isso tudo é o que me torna íntimo seu; uma intimidade inapreensível, cuja relação nos predispõe a uma mútua cumplicidade, a ponto de ele não ter sentido sem mim e eu nada poder, caso não sinta por meio dele. A isso, Tomás de Aquino (cf. *Summa Theologiæ* I, q.84-88) e Kant (Cf. *KrV*, 2007) já nos alertavam de que o nosso conhecimento advém do sentir. Suas definições, por conseguinte, se embasavam na autoridade de Aristóteles (Cf. *De anima*, 2011), para quem, sentir significava sofrer alterações por obra de objetos exteriores e interiores.

Neste sentido, eu sou atingido pela fome, que é o nome que dou àquilo que se caracteriza em meu corpo enquanto um incômodo causado pela ausência de calorias, energia suficientes para manter o meu corpo. Dentro desta lógica, a fome não é um objeto real, mas um fenômeno que nós temos o hábito de substancilizar, a fim de que a sentença estipulada para a conjugação do verbo sentir possa ter seu complemento, e assim, fazer sentido sintaticamente, dado que não sentimos sem complemento.

Seja como for, hoje, lá vou eu, em mais um dia, tentando iniciar uma dieta. Na busca de evitar o consumo de açúcar industrializado - que inclusive tem feito mais vítimas do que o cigarro e a pólvora! -, eu me desafio a criar o hábito de preparar em minhas refeições um suco natural de frutas, ao invés de ceder ao luxo de comprar, embora me seja acessível, os sucos pré-fabricados. Preparo um pequeno prato de salada, acompanhado de grãos, e algumas folhas de *Pereskia aculeata Miller* (cf. QUEIROZ et al., 2015), com a finalidade de fornecer proteínas suficientes aos meu corpo, substituindo a carne animal. De fato, após anos tendo diversas razões justificadas para não mais consumir produtos de origem animal, agora estou tomando medidas práticas a respeito disso, principalmente após ver o modo antinatural com o qual os animais são tratados para abastecer a indústria de consumo.

Depois de almoçar, lavo tudo o que utilizei tanto para preparar quanto para comer minha refeição. Terminada a louça, começo a sentir-me sonolento. Caso eu não me conhecesse, poderia dizer que, aos poucos o “demônio do meio” dia vai se colocando ao meu redor. Chamo-o assim, não propriamente porque eu acredite em demônios, mas sim pela tradição ascética cristã que via nesta hora do dia, o momento

do dia de maior lassidão. De acordo com Evágrio Pôntico, é o momento da preguiça, ou melhor dizendo, da acídia.

Pode-se dizer que no eremita existe uma sucessão psicológica interessante na análise que o próprio Evágrio Pôntico (cf. PINHEIRO, 2018, p. 127) faz acerca da acídia, visto que ela se trata de uma lassidão em que as horas parecem não ter fim e que todo o trabalho a ser feito se mostra como algo enfadonho e entediante. Muitas vezes traduzida por "tédio" ou "preguiça", a acídia apresenta sintomas muito comuns com aqueles que são mencionados na depressão clínica (cf. AZZONE, 2012). Neste seguimento, pode-se expor que a acídia é um vírus que corta as pernas e pouco a pouco vai sugando a energia, até levar a pessoa a uma lenta morte espiritual, por asfixia, por paralisação progressiva.

Eu, por outro lado, tento dar continuidade à produtividade que eu começara pela manhã, afinal sou um sujeito neoliberal. Por conseguinte, mais do que alguém que produz e consome, sou alguém que compete. Deste modo, o éthos performático da subjetividade em questão nos transpõe – o homem e a mulher do novo milênio! – às mais diversas formas de competitividade. Dentro desta ótica, não deixo de concordar com Dardot e Laval (cf. DARDOT; LAVAL, 2016, p. 323), os quais atribuem à divisão constituída no homem moderno, a partir dos dois grandes impulsos paralelos causados pela democracia política e pelo capitalismo, que foram revestindo a emergente persona contemporânea com as novas máscaras – a máscara da política e a máscara da economia – do "cidadão dotado de direitos alienáveis" e do "homem econômico guiado pelos seus interesses", ou ainda, o sujeito como "fim" ou enquanto "instrumento".

Consequentemente, torna-se impossível negar que a liberdade subjetiva que antes se tornara o combustível próprio para a fundação dos novos modelos políticos e econômicos, no neoliberalismo, agora emerge como fundamento do meu *ego*, que sou empresário de mim mesmo. Não deixo de recordar a produção anterior, que se pautava na exigência da minha própria sujeição às leis impessoais e da supervalorização do mercado a fim de manter o bom funcionamento dos direitos e deveres, aparentemente proclamados em uma autonomia individual irredutível, e velados pelo controle social, foram, contudo, se revelando estados relativos à geração de mais capital sob a subserviência da nossa subjetividade útil e dócil aos comandos da grande empresa que foi aos poucos, sob as facetas do individualismo moderno, gerando a maior vigilância

de nós, sujeitos, e a superestimação do poder, em vista da geração da máxima felicidade individual.

Deste modo, eu, “o empresário de mim mesmo” (cf. DARDOT; LAVAL, 2016, p. 327), sou aquele o primeiro responsável por minha realização pessoal, sou chamado a ser um com a empresa, substituindo os mecanismos da coerção alienantes pelas novas práticas de fabricação e gestão do novo sujeito. Sujeito a tudo isso, sou o indivíduo que trabalha para uma empresa como se eu trabalhasse para mim mesmo. Afinal, devo trabalhar para minha própria eficácia, para a intensificação de meu esforço, como se esta conduta viesse de mim mesmo, como se esta me fosse comandada por dentro de uma ordem imperiosa de meu próprio desejo, à qual eu não posso resistir. Contudo resisto! E logo vou perdendo as vontade. Sinto como se não tivesse mais gosto pelo que digo “amar fazer”. É como se eu sentisse já ter trabalhado as horas suficientes para realizar-me, afinal, até mesmo empresários cansam.

Em consequência, a fim de encontrar uma forma de fugir do meu laboro, lembro-me de que preciso passar no supermercado e comprar alguns mantimentos; no entanto, também me recordo do quanto fico irritado ao ter de ficar esperando em filas e procedimentos sanitários para poder entrar no estabelecimento, pegar o que preciso, pagar a conta e retornar para casa.

Não obstante, começo a perceber o quão impressionante é o modo de como isso vai se dando, bem como, o modo pelo qual, desta realidade eu me utilizo para justificar agora a minha inércia. Assim, na companhia de meu ócio e da de Mário Quintana, na preguiça eu me apego, pois, se ela é pecado de quem não faz nada, logo, também é meio eficiente para evitar os outros pecados - como a ira, por exemplo - que somente se dão por conta da ação: “Suave preguiça que, do mal querer / E de tolices mil, ao abrigo nos pões... / Por tua causa, quantas más ações / Deixei de cometer!” (QUINTANA, 2011, p. 631) Neste ínterim, dou-me conta do que se está sucedendo em minha *psyché*. Não mais o corpo, senão agora ela que se manifesta por suas necessidades. Minha mente deseja descansar.

Definitivamente ela quer descansar, no sentido de lazer, de recriação. Olho para a parede da sala e vejo o quadro de Nietzsche lá pendurado, o que me faz lembrar do primeiro dos seus aforismas quando quis nos ensinar como se filosofa com o martelo: “A ociosidade é mãe de toda psicologia. Como? Seria a psicologia um - vício?” (NIETZSCHE, 2009, p. 18) Depois de lembrar-me destas palavras, não pude mais

titubear. Dei um salto da minha cadeira de *home office* e me direcionei a uma outra sala de minha casa.

Tomei um pincel e uma pequena paleta de cores, dirigindo-me a um quadro que eu rabiscara há algumas semanas atrás. É o momento de deixar minha mente fluir, fazer o que gosta, relaxar, criar. Aos poucos as cores dão intento e forma ao que antes eram apenas riscos. Aos poucos, o que era tédio se torna júbilo ao ver o quão fascinante é fazer algo que expressa aquilo que sou.

Depois disso, sinto-me mais satisfeito comigo mesmo, vou para a cozinha e pego um pouco de café, dirigindo-me novamente à minha mesa de trabalho. É o momento de continuar os meus afazeres profissionais, ou pelo menos tentar. Ao menos agora, sinto que retorno um pouco mais motivado. Sinto e recomeço a escrever.

5:24 pm - *Vésperas*

"Hello darkness my old friend..."

Simon and Garkfunkel - *The Sound of Silence*

Sinto que algo está arranhando minha perna e levo alguns minutos para tirar minha atenção do site de notícias da BBC que eu estava navegando distraidamente. Derramamentos de óleo, acordos de diplomacia de bastidores, relações raciais, jogadores de tênis, exploração espacial, comícios de protesto e um mochileiro desaparecido na Tailândia desaparecem em um instante; meu companheiro canino precisa de uma caminhada e parece que, na impossibilidade de ter um outro, eu sou a sua preferência. Enquanto ele continua a fazer uma boa parte de suas necessidades na minha minha calça, sacudo as pernas, a fim de forçá-lo a interromper sua obra, e fecho o computador. Ao fechá-lo, imediatamente sinto uma onda de felicidade e relaxamento mental tomar conta de mim. Devo dizer que é sempre um alívio fechar a tampa para tanta intratabilidade e má vontade global. Vamos ver o mundo lá fora! Deleite-se com as obras de um deus misterioso. É um lindo dia na vizinhança. Dê um passeio pelo lado selvagem.

Sem tomar uma decisão muito consciente, naturalmente rumo ao oeste em direção à baía. De fato, nossa casa está situada a apenas dois quarteirões da água de uma grande baía. Há uma pequena área verde com alguns bancos de concreto sem acabamento, um cesto de lixo público e similares. Cerca de uma dúzia de peregrinos

amantes do pôr-do-sol geralmente acabam lá por volta dessa hora todos os dias. Eu me incluo em seus números de vez em quando e hoje não é exceção.

A curta caminhada de dez minutos até o fim da rua que eventualmente se curva ao longo da orla me dá tempo para repassar casualmente o conteúdo do dia. Eu fiz tanto trabalho quanto deveria? Houve algum e-mail ou mensagem importante que eu esqueci de seguir? Droga! Meu parceiro me pediu para ligar para falar sobre os móveis e eu prometi que faria. Além disso, sempre pretendo pegar o número do telefone do meu irmão para ligar para meus primos e dizer olá.

Meu cachorro enfim fez suas necessidades. Por alguns segundo, sinto uma pequena tentação em deixar seus dejetos, já que ninguém nos vê neste momento. Quem poderia me acusar? Quem poderia dizer a quem isso pertence? Porém, movido por um imperativo categórico, faço o meu dever! É quase anoitecer e a fila de carros rastejando ao longo da estrada já tem os faróis acesos.

Vamos assistir aos fogos de artifício soberbamente etéreos apresentados pelo show mais quente do sistema solar - aquele velho sol sortudo. É um caso melodramático de partir o coração. O que é essa melancolia que se instala nos olhos dos espectadores? Os amantes se abraçam um pouco mais próximos com os olhos fixos no horizonte, em uma pose privada. Os solitários sentem sua solidão mais exagerada. Lágrimas errantes não são incomuns e muitas vezes justapostas a um sorriso pálido no mesmo rosto.

A ousadia das cores rosa, violeta, laranja e ocre são sensacionais. O surgimento das primeiras pequenas estrelas inspiradas, mesmo em meio ao ataque da poluição luminosa elétrica, adiciona um toque místico de livro de histórias. Além disso, o ritmo lento do tráfego, as vozes baixas e os planos elaborados para o jantar entram em jogo. É totalmente cinematográfico em detalhes e lendário em seu escopo. Mas por que tanta emoção, sentimento e mistério embalados em uma fatia tão pequena do dia?

Exatamente isso - o dia acabou e a explosão final do sol no horizonte sinaliza isso. Quaisquer que sejam as expectativas do dia, agora podem ser comparadas ao conteúdo real. É hora de tirar as botas do tapete de boas-vindas e afrouxar a gravata. É momento de enviar o e-mail final e configurar o aplicativo de despertador para amanhã; tomar banho, esquentar algo para o jantar; e a maioria de nós não vai considerar conscientemente o que aconteceu ao longo do dia. Lembro-me da peça de Vesaas "The Wasted Day Creeps Away On Its Belly":

> O dia rasteja em seu ventre como uma cobra e se despedaça para se transformar em milhares de esconderijos: no deserto, nas partes superiores dos lagos, entre os blocos de pedra em deslizamentos de montanhas antigas. Nunca mais saia - até o relógio implacável bater. O dia traído, antes tão esplendidamente equipado, não tem chance agora. Quando o relógio bate, é tarde demais. (VESAAS, 1971, p. 93).

E o que nos conforta? Um *happy hour*? Uma garrafa de vinho perto de quem se ama? Tempo de qualidade com as crianças? Noite de filme? Uma jogo de cartas? Ou encontraremos uma noite agitada de ansiedade? A caverna de conteúdo infinitesimal da Internet? Pesadelos de arrependimento? Os escores possíveis para as performances ao acordar de nosso dia agora expirado são tão variados quanto o conteúdo de nossos pratos. A visão do pôr do sol é um ritual de início da noite e despedida de um dia exausto.

Althusser fala do que vemos como o "falso pôr do sol". Trata-se puramente de uma ilusão nascida da ignorância. Colocamos toda a ênfase na ótica de um sol "adormecido", onde, na verdade, somos nós e o nosso planeta que se afastam da luz do dia. Para ele, se pudéssemos nos libertar do sentimentalismo auto-orientado, poderíamos compreender melhor a realidade e a mecânica das situações e fornecer melhores soluções sólidas. Possivelmente. Mas do jeito que está, estamos firmemente incorporados em nosso próprio "eu meloso".

O que as criaturas noturnas entre nós vêem em um pôr do sol? Certamente não o fim de um dia, mas o início de uma nova noite. Morcegos, corujas e bartenders devem ter suas próprias reações com os olhos marejados ao nascer do sol. A caça acabou, os *highballs* e caipirinhas foram servidos e é hora de se preparar para o dia e descansar um pouco.

Como o sol realmente se foi e a margem do rio está bastante escura agora, um elemento de perigo, amplo e indefinido, instala-se. Os casais de meia-idade da classe "profissional" começam a se arrastar para suas casas. Famílias jovens com crianças falantes que estão crescendo encurralam a unidade familiar dos elementos saltitantes e se acotovelam em seus carros novos. Quem fica na margem escura, senão os que são considerados em um modo que poderíamos chamar de preconceituoso: potencialmente perigosos: adolescentes fumando um cigarro, homens solitários de macacão e que chegaram de motocicleta. Além disso, crianças magras sem supervisão

gritam com suas sandálias, perseguindo-se como raposas entre adultos silenciosos. Para mim, esses sinais sociais e a escuridão cada vez mais densa que envolve a vizinhança me dão uma dica para embalá-la e seguir para a querida zona doméstica. Há simplesmente realidade demais aqui agora e, como uma tartaruga em seu aconchego de sua carapaça, anseio pela familiaridade suave do meu ambiente feito propriamente por mim. Com empolgação, volto para aquilo que costumo chamar de lar:

> A felicidade, neste universo, é representar uma espécie de confinamento doméstico: questionários "psicológicos", atalhos, dispositivos domésticos e poupadores de tempo, todo esse paraíso implemental de revistas, como Elle e L'Express, que glorifica o fechamento da lareira, sua introversão de avental e chinelo, tudo o que ocupa a vida doméstica, infantiliza-a, acentua sua inocência e a separa de uma responsabilidade social ampliada. "Dois corações, uma lareira." O mundo ainda existe, é claro, mas o amor espiritualiza o lar e o lar mascara a favela: a inocência é exorcizada por sua imagem ideal, a pobreza. (BARTHES, 1957, p. 46).

Há morcegos zumbindo sobre meu telhado.

9:45 pm - *Completas*

Händel - "*Lascia ch'io pianga*"

A noite cai ao meu redor. Estou prestes a entrar nas últimas horas do meu dia. O sol já se pôs e eu lentamente vou me recolhendo. Sinto aos poucos o emergir daquela subjetividade contemporânea que não passa de uma massa alienada pela compulsão dos desejos de construir-se a si mesma. De algum modo, não consigo parar. Tais desejos conferem à minha liberdade pessoal a permanência de sentido de meu existir nas formas mais latentes de *divertissement* (cf. MAGNARD, 2013, p. 21-22), que vai se tornando, em mim, o combustível fundamental do primeiro motor do meu universo.

Assim, tomo o controle de minha televisão e vou passando as infinidades de listas de filmes e séries que estão à disposição, via streaming. Mudo de página, leio os títulos e nada me agrada. Aquela vontade primeira de tirar um tempo para distrair-me vai me deixando entediado. Infelizmente percebo em mim que o *divertissement*, oferecido pelos agentes externos a mim, sujeito distante de si mesmo, ao invés de consolar-me de minhas misérias, acaba por se tornar a minha maior miséria, similar ao estado alienante lacaniano, traçado por Dardot e Laval (cf. DARDOT, 2016, p. 327),

em que o sujeito sustenta um desejo que no fundo é fundamentado no desejo do outro; consequentemente, cogito a possibilidade de que a dinâmica pascaliana da "queda adâmica" não divirja analogamente do poder moderno, na medida em que este vai se tornando o outro do sujeito, assim como me sinto um estranho em minha própria mente.

Não consigo deixar de lembrar os meus primeiros pensamentos da manhã: a acédia, o sentimento de *ennui*, do *anéantissement*. Assim sendo, pode-se, por vezes, dizer que ao que tudo indica, nenhum raciocínio no mundo poderia provocar a verdadeira tristeza ou vencê-la, uma vez que ela entrou em mim. O que dizer? Ela não entrou, ela estava já aqui. Cada vez mais creio que isso ao que chamo, angústia, desespero não se trata de certos movimentos da mente, senão a mente mesma. Ora, a condição de ser humano é tal que eu não seria capaz de perceber mais nada em mim nem fora de mim sob a forma de angústia. Parece que, à primeira consciência que tivesse de mim mesmo, tudo o que conheço por humanidade se desmancharia em poeira (cf. PASCAL, Laf.622, Br.131, p.136).

Sinto-me em angústia. Levanto do meu leito e vou à cozinha buscar algo para beber. Abro a geladeira e encontro uma garrafa de vinho que abrira ontem. Tomo-a, direcionando-me ao armário e pego o único cálice que tenho e nele derramo o líquido vermelho. O aroma das uvas misturados ao álcool me trazem alguma lembrança de prazer; seria Baco a prestigiar-me com sua presença? Já nada mais sei. Bebo o vinho e deixo o sono vir. Assim, à minha consciência, nas ânsias existências de fugir da morte - um senão o maior mistério com o qual se depara -, ela passa a embriagar-se junto comigo, cada um, porém, com seu próprio "cale-se".

Referências

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. Estâncias: A Palavra e o fantasma na cultura ocidental. Belo Horizonte: Humanitas UFMG, 2007.

ARISTÓTELES. *De anima*. São Paulo: Editora 34, 2011.

AZZONE, Paolo. *Depression as a Psychoanalytic Problem*. Washington DC: Rowman & Littlefield, 2012.

BARTHES, Roland. *Mythologies*. New York: Hill and Wang, 1957.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. A Nova Razão do Mundo: Ensaio sobre a Sociedade Neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Anti-Oedipus:* Capitalism and Schizophrenia. New York: Penguin Group, 2009.

DESCARTES, Renné. *Discurso do Método*. São Paulo, Os Pensadores, 2010.

ÉVAGRIO PONTIQUE, *Traité Pratique ou le Moine*. Tome I (Sources Crétiennes 170). Paris: Cerf, 1971.

MAGNARD, P. *Vocabulário de Pascal*, São Paulo: Martins Fontes, 2013.

OSBORNE, Catherine. *Filosofia Pré-Socrática*. Porto Alegre: L&PM, 2013.

PASCAL, B. *Pensamentos,* Laf. 688; Br. 323. São Paulo, Martins Fontes.

PINHEIRO, Marcus Reis. "A Ascese das emoções em Epicteto e em Evágrio Pôntico". *Prometeus*, n. 27, vol. 11, (2018), pp. 113-136.

QUEIROZ, Carla Regina Amorim dos Anjos; FERREIRA, Laís; GOMES, Luciany Braga de Paiva; MELO, Cláudia Maria Tomás; DE ANDRADE, Reginaldo Rodrigues. "Ora-pro-nóbis em uso alimentar humano: percepção sensorial". In: *Revista Verde*, v. 10, n.3, (2015), p. 01-05. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication> Acesso em 17/08/2020.

Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Teresópolis: Ícone, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Porto Alegre: L&PM, 2008.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiæ*. Stutgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzborg, 1980 (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. II).

VESAAS, Tarjei. The Wasted Day Creeps Away on Its Belly. In: ______. The Boat In the Evening. London: Peter Owen Publishers, 2003. p. 92-98.

5. A tragédia grega e as tragédias da pandemia no Brasil

https://doi.org/10.36592/9786587424460-5

Carlos Mendes Rosa

As tragédias e mitos gregos descrevem que quando uma peste assolava uma das *polis* (tal como descrito na Ilíada e em Édipo Rei), um casal (um homem e uma mulher) da alta nobreza grega era sacrificado como *pharmakos* para aplacar o avanço da doença. Mas, relatos de historiadores dos séculos seguintes levam a crer que as pessoas sacrificadas eram, em sua maioria, mendigos, escravos e estrangeiros. O vírus deles também não era muito democrático. Mas, será que as tragédias gregas possuíam a mesma consistência e característica daquilo que está sendo conhecido, atualmente, como a grande tragédia da pandemia no Brasil?

Este texto tem a pretensão de lançar um olhar sobre a pandemia de COVID como fenômeno, à luz da teoria psicanalítica, em diálogo com as demais ciências humanas e recorrendo à estrutura dos relatos míticos. Trata-se de um desafio analisar criticamente um acontecimento em curso. Ainda mais um evento de proporções globais que nunca foi vivenciado em tamanha intensidade por nenhuma coletividade humana. Para além dessa dificuldade, eu agregaria o fato de que a pandemia ocorre de forma bastante diversa em determinadas partes do planeta. Impossível não perceber um abismo de diferença nas experiências de países como Nova Zelândia e Alemanha, em comparação com as tragédias evitáveis que vemos no Brasil e nos Estados Unidos. Diante disso, nosso recorte tentará dar conta, em maior medida, de pensar a pandemia de COVID-19 no escopo da realidade brasileira, que de tão nefasta e assustadora, torna-se indizível.

Para dar início a essa reflexão, me vem à cabeça a célebre frase de Marx (1852/2015) que a história se repete, primeiro como tragédia e depois como farsa. É lugar comum entre os analistas que um dos principais pontos de uma análise é a repetição (ou as repetições) que o sujeito experimenta em seu percurso. Então, vou partir de algumas repetições que consigo observar entre as tragédias (principalmente gregas) e a farsa que se desenrola em nosso país no suposto combate a essa pandemia.

Alegarei, freudianamente, contra o possível argumento de que as tragédias não são fatos históricos, que aqui me valho da noção de realidade psíquica, dimensão fundante da clínica psicanalítica, a qual nos assegura que toda experiência narrativa

possui, em si, um grão de verdade. Outrossim, não tenho pretensão de convencer, mas tão somente de fazer pensar.

Considero o evento da pandemia de COVID-19 a quarta ferida narcísica da humanidade. A saber, as três primeiras foram Copérnico, Darwin e a própria descoberta freudiana do inconsciente. Ajunto aqui que muito já refleti sobre o que teria ocorrido com nosso mancebo Narciso, caso ele mesmo tivesse sofrido ao longo de sua vida uma ferida ou cicatriz em seu belo rosto. Talvez, ao contemplar as águas do lago e admirar o seu reflexo, não tivesse ele sido tomado de súbita paixão e salvar-se-ia da morte para continuar a sua trajetória, mesmo após ver-se, contrariando a profecia de Tirésias, o vidente de *Delphos*.

Nessa linha de pensamento, acredito que essa primeira repetição, que nem seria primeira, mas sim a quarta, viria, tal como as anteriores, não apenas derrogar uma posição de onipotência da espécie humana, mas servir como um alerta de que o modo como vivíamos a nossa experiência de *homo sapiens/homo economicus*, atualmente, não tem nenhuma possibilidade de se sustentar. E contrariamente ao jovem Narciso, vai nos levar, não ao afogamento nas águas, mas à escassez de todo e qualquer recurso hídrico do planeta e ao superaquecimento global. Com menção honrosa, nesse percurso, para o aceleramento dos processos vivenciais, sob o chicote da economia de mercado e seguindo os auspícios do neoliberalismo, que provoca uma ampliação quase exponencial das formas de sofrimento psíquico no mundo, a ponto da própria OMS prever que os chamados transtornos mentais serão, em poucos anos, as formas de incapacidade mais presentes no mundo.

A genialidade de Freud soube usar variados aspectos do mito de Narciso para propor diversas construções clínicas e conceitos que viriam a se tornar célebres. Partindo da relação do personagem com sua imagem, e especialmente da impossibilidade deste de enxergá-la, o autor forja a noção de narcisismo que, diferente do que foi apropriado pela cultura popular como sinônimo de egoísmo, versa sobre as identificações imaginárias e simbólicas como um espelho mítico, necessárias à criança na tenra idade para se constituir como um sujeito (Freud, 1914). Um desdobramento importante desse conceito viria bem mais tarde no percurso freudiano com a expressão "narcisismo das pequenas diferenças" que trata de uma adesão a um certo partidarismo dogmático, pela via da megalomania, como modo de proteção de uma

identidade mal formada, contra as invasões imaginárias do mundo externo, particularmente, encarnadas nas figuras da alteridade radical (Freud, 1930).

O narcisismo das pequenas diferenças me parece fruto da observação de Freud acerca da particular tendência de Narciso a desprezar todas as criaturas que não fossem idealmente belas como ele acreditava ser, apesar de, paradoxalmente, nunca ter se visto. E também de uma curiosa constatação por parte do criador da psicanálise de que povos, parecidos à primeira vista, como portugueses e espanhóis, costumavam se odiar mais fortemente por conta dessa semelhança, mas atribuíam tais animosidades às pequenas diferenças que os separavam. Christian Dunker (2015), em seu diagnóstico social do Brasil, trouxe à luz uma aplicação bastante adequada para esse conceito freudiano, ao colocá-lo no âmbito do que chamou de patologias da segregação. Uma construção de muros e guetos identitários que vem se fortalecendo no país nos últimos anos e tem sua expressão máxima nos debates eleitorais de 2018.

Ocorre que essa segregação entre pessoas que se parecem e se diferenciam, minimamente, por pequenas escolhas, posições na vida social ou papéis que assumam, ganha contornos dramáticos nessa pandemia, quando se abre um abismo entre aqueles que acreditam nas recomendações dos órgãos de saúde e os que preferem negar a realidade e seguir as ideologias fascistas do projeto de poder vigente. Como dirá Vladimir Safatle (2020) o que emerge nesse momento é a total ausência de empatia (afeto individual) e solidariedade (afeto social) entre as pessoas, a ponto de alguns grupos terem a coragem de zombar do sofrimento e da morte de outros.

Penso que um parágrafo acerca desses afetos pode ser interessante. A empatia é muito criticada dentro de alguns movimentos identitários por, pretensamente, desconsiderar os lugares de fala e experiências singulares de cada quem. Ocorre que o conceito de empatia, buscado por Freud em sua origem na estética alemã, fala de um *pathos* que, de alguma forma, conecta as pessoas. Diferente da simpatia, onde o radical grego *sin* significa “ocorrer ao mesmo tempo”, tal como nas palavras sintonia e sincronicidade, na empatia o prefixo *en* costuma ser associado a “entre dois”, tal como uma encruzilhada. Esse *pathos* (paixão, passividade, padecimento) acontece num espaço entre o eu e o outro, e serve como elo entre esses atores. A solidariedade seria a expressão social do que no sujeito seria a empatia. Entretanto, para além da ausência de posições empáticas e solidárias, o que vemos, com assustadora frequência nesse

momento, é aquilo que Durkheim chamou de “solidariedade negativa”; que se configura por enxergar nos direitos dos outros a obtenção de privilégios.

Aqui podemos agregar três fatores importantes do nosso tecido social: os dois primeiros são a perda constante de garantias e direitos ocorrida nos últimos anos por conta de políticas neoliberais (reforma da previdência, reforma trabalhista etc) e a tendência atual de acharmos que o vizinho (outro diferente) é, particularmente, responsável pela minha infelicidade porque ele está gozando demais, por isso deve estar se apoderando de uma parte do meu direito de gozar também (Dunker, 2015). A referência aqui, possivelmente, foi inspirada em Lacan (1970) no texto “Radiofonia” onde afirma que o

> “extravio do nosso gozo, só o Outro o situa. Relegar a esse Outro esse modo de gozo, mostra a precariedade do nosso modo de observação, que se refere ao mais de gozar. Como esperar que prossiga a humanidade nessa seara? Não pode dar em nada além do retorno de nosso passado sinistro através do racismo e do fundamentalismo religioso”. (Lacan, 1970, p. xx).

Por fim, temos a junção desses dois elementos, resultando no terceiro fator que é a solidariedade negativa, onde direitos conquistados a duras penas por grupos minoritários agora são duramente atacados por outros grupos, que não só deixam de reivindicar esses e outros direitos, como também passam a aplaudir e incentivar essas políticas perversas que continuam espoliando direitos. Isso sem mencionar o aumento do ódio como afeto fundamental nas relações sociais e políticas, principalmente nas redes sociais. Aqui entram linchamentos virtuais, políticas de cancelamento e todas as novas formas de expressão virtual da animosidade.

Individualismo e seus derivados

Outra figura que aparece bastante na tragédia (não apenas grega) é o isolamento. Diversos personagens míticos como Teseu, Prometeu e o próprio Tirésias, em algum momento de suas trajetórias se viram, de forma compulsória ou voluntária, diante do isolamento e da solidão. Esse tema segue presente, principalmente, nas narrativas religiosas judaico-cristãs. Exemplos disso não faltam; de Moisés a Paulo de

Tarso, passando pelo próprio Cristo, tiveram experiências mais ou menos transformativas de isolamento.

A maioria desses personagens conseguiu fazer a difícil e necessária passagem da solidão para a solitude. Palavras que na língua portuguesa parecem ter se tornado sinônimos, mas que representam sentidos e acepções bastante diversas. Enquanto a experiência de solidão quase sempre é vista como negativa e geradora de sofrimentos, a solitude porta uma conotação de aprendizado, introspecção e um quê de *memento mori*. Penso que as palavras do poeta Rainer Maria Rilke consigam traduzir essa diferença de uma forma melhor do que eu jamais sonharia em fazer. Ele nos diz que existe "a grande solidão interior; caminhar dentro de si e não encontrar ninguém durante horas, é a isso que é preciso chegar" (Rilke, 2012, p. 32).

Se pensamos no contexto da solidão/solitude das tragédias e essa nossa, derivada da política de isolamento físico, novamente, a repetição disso no Brasil pandêmico se dá como uma imensa e perigosa farsa. Desde o início do fechamento global, recomendado pela OMS, uma significativa parcela da população brasileira insiste em adotar uma postura de negação em relação à gravidade da pandemia e à necessidade da adoção de medidas de proteção e contenção da propagação do vírus. A denominada quarentena, no Brasil, nunca se efetivou e as consequências são desastrosas e dolorosas.

Acerca disso, algumas ponderações devem ser feitas. A primeira questão, talvez não a mais importante, trata da dificuldade que temos em aceitar aquilo que a psicanálise lacaniana chamou de Real. Indo no conceito mesmo, tal qual proposto por Lacan (1985), Real seria aquilo que não cessa de não se inscrever. Uma dimensão a qual pertencem determinados eventos e afetos que, por mais que tentemos colocá-los em palavras, nossa riquíssima, porém limitada linguagem não consegue apreendê-los. Nessa seara podemos colocar a morte, o amor, a angústia e agora, certamente, a pandemia. Diante de tal aparição do Real, muitas pessoas preferem adotar uma postura de absoluta negação. Essa negação leva a comportamentos impensáveis como a trivialização dos riscos à saúde, a banalização da morte de milhares de pessoas à sua volta e a constante exposição pessoal à possibilidade de contágio.

No entanto, seria injusto e bastante reducionista limitar o âmbito da responsabilidade pelo fracasso do isolamento no Brasil à esfera do particular de cada sujeito. Diante de situações de catástrofe e graves ameaças coletivas é papel do Estado

a condução das ações de enfrentamento. E nesse ponto, a gestão pública federal do (des)governo atual é criminosa e genocida. Em todos os momentos dessa crise que o mundo atravessa, o presidente do Brasil adotou a postura de deslegitimar as ações de seu próprio Ministério da Saúde, além de minimizar a periculosidade da doença e dar, ele mesmo, exemplos de tudo que não se pode, e não se deve, fazer em uma situação de isolamento.

E por pior que isso possa parecer, essa não foi, em minha opinião, a sua postura mais criminosa. O Estado brasileiro tinha a obrigação de prover condições para que seus cidadãos pudessem permanecer em suas casas durante o período de isolamento, oferecendo condições mínimas de sustento para a população, algo que foi feito na maioria dos países do mundo. O nosso país possui, ainda, uma das maiores desigualdades sociais do planeta. Análises mais gerais estimam que para quase 80% da população brasileira a questão do COVID-19 é secundária à luta pela mínima subsistência. Em um cenário como esse, a implementação de uma renda básica poderia ter salvado milhares de vidas de pessoas que se viram obrigadas a sair de suas casas em busca do seu sustento. É certo que mesmo a implementação tardia de um auxílio emergencial ridículo, do ponto de vista do famigerado conceito de "mínimo existencial", foi fundamental para a manutenção de alguma estabilidade e ordem social. Auxílio esse que foi proposto pela câmara e pelo senado e sancionado, tardiamente e a contragosto, pelo anti-presidente que ocupa o posto máximo do país.

Outra menção lamentável deve ser feita acerca dos muitos etnocídios de populações originais em todo o território brasileiro. Fato que foi, inclusive, levado como denúncia ao tribunal penal internacional na condição de crime contra a humanidade. Mas, aparentemente, não sensibilizou os conselheiros de Haia, que suspenderam o processo. Nesse ponto, me parece que podemos apontar outra repetição.

Para falar da insensibilidade diante de tantas mortes, me parece interessante retomar outro mito grego clássico. Trata-se do triste destino de Antígona, filha de Édipo, que vivenciou, após a morte do seu pai, a tragédia de ver os seus dois irmãos (Polinices e Eteócles) se matarem em um duelo pelo trono de Tebas. Nessa tragédia, um dos seus irmãos era inimigo político do tirano que passou a comandar a *polis* grega: Creonte. Por essa razão, Polinices, esse malfadado irmão, não recebeu as honras de um funeral e teve seu corpo deixado insepulto, enquanto Eteócles, que era aliado de

Creonte, recebeu todas as honras fúnebres. Antígona, então, se revolta contra essa injustiça e num ato de desobediência civil realiza um ritual simples de homenagem ao seu irmão. Por esse ato, ela é condenada à morte.

O mito é bastante intrigante e repleto de cenas impactantes, tanto que será alvo de diversas releituras e interpretações ao longo dos séculos. Apenas para mencionar, as ações de Antígona serão objeto de reflexões por parte de Hegel, dos teóricos da escola de Frankfurt e de Jacques Lacan, que dedica a ela o seu Seminário 7 "A ética da psicanálise". No entanto, duas falas da peça de Sófocles me chamam particular atenção. Quando perguntada por que insistiria em realizar o ritual mortuário de seu irmão, Antígona responde simplesmente "porque não fazê-lo seria desumanizá-lo". Em oposição a isso, quando ela mesma questiona Creonte, seu sogro e algoz, porque não poderia dar ao irmão as honras de um enterro, o mandatário máximo de Tebas responde que não se importava em dar a mínima dignidade a um inimigo e que não era seu papel enterrar mortos.

Aqui me sirvo da reflexão feita pela colega psicanalista Ana Laura Prates (2020), ao apontar na atitude e nas palavras de Creonte uma inescapável semelhança com falas proferidas pelo presidente do Brasil ao longo do período pandêmico tais como "não sou coveiro" e quando perguntado sobre o número assustador de mortos no Brasil responde também " e eu com isso?".

Mas, é precisamente na fala da heroína grega que me surge o questionamento. Quanto mais de desumanização nós suportaremos? Eu resido em uma cidade com uma pequena população de rua. No entanto, não é incomum encontrar moradores de rua em espaços abertos e não procuro evitá-los, mas ao contrário, conversar com alguns ou pelo menos cumprimentá-los. E me chocou quando após alguns meses desse período pandêmico, ao trocar duas ou três palavras com uma pessoa que vive em situação de rua, eu recebo a pergunta. "Por que o pessoal tá usando máscara agora"? Ele não fazia ideia de que havia uma pandemia e um vírus mortal circulando entre nós. E ninguém se incomodou em avisá-lo.

Diante disso, não posso deixar de comentar um mito contemporâneo que vem da ficção distópica de H.G. Wells em seu livro "A máquina do tempo". Lacan (1975) em um de seus últimos textos "A Terceira" faz referência a essa distopia onde, num futuro tão distante que está fora de qualquer linha do tempo, haverá duas raças: os Elóis, que são imortais, não trabalham, não fazem sexo, vivem à luz do sol e tudo que precisam

para sobreviver simplesmente aparece em sua frente. E os Morlocks, que são monstruosos, vivem embaixo da terra (ou sujos de terra?), não suportam a luz do sol e trabalham para a manutenção da vida dos que estão acima. Quantos invisíveis a nossa sociedade produz pra se manter tal como ela é?

Uma coisa que me vem à mente nesse momento são as lutas recentes (ainda em curso) dos entregadores de aplicativos para terem o mínimo direito de visibilidade e dignidade em seu trabalho. Trabalho esse que se já era importante antes da pandemia, agora se tornou crucial para a sobrevivência de milhões de pessoas as quais, guardadas na segurança de suas casas, pedem comida, fazem compras de supermercado, adquirem produtos eletrônicos e tudo o mais com um simples toque em suas redes sociais e celulares. Enquanto esse exército silencioso e invisível de pessoas que, por muitos são consideradas monstruosas, se arrisca e se desdobra para fazer a distribuição de todas essas encomendas.

Impossível não lembrar do texto recente do filósofo esloveno Slavoj Zizek sobre as cidades pós-humanas, onde ele nos descreve como alguns prefeitos de cidades americanas, Chicago por exemplo, fizeram parcerias com as grandes empresas de entrega (Ifood, Amazon etc) para poder prover aos seus cidadãos tudo o que eles necessitassem durante a pandemia. Notem que o conceito de cidadão aqui é muito parecido com o da Grécia antiga, onde só aqueles que tinham *status* e poder gozavam o direito de serem assim chamados.

Em última análise, trata-se daqueles que têm poder de consumo. Esses são ainda mais cidadãos de direitos que os próprios cidadãos comuns. Inclusive, tendo uma lei específica para ampará-los; o Código de Defesa do Consumidor (Canclini, 2008; Veras e Rosa, 2015). Além disso, as políticas públicas dessas cidades parecem ignorar a precariedade e os riscos de saúde de uma imensa parcela da sua população, que nesse processo entra apenas como recurso humano dispensável/descartável, porém cujo sacrifício é indispensável à manutenção da lógica capitalista.

A outra questão que me salta aos olhos nessa distopia é a ausência de sexualidade nos Elois. Vou me abster de citar aqui as pesquisas recentes que mostram que as pessoas estão fazendo cada vez menos sexo. Tomo como ponto de análise, no entanto, o livro “La sexuación en cuestión”, onde a psicanalista argentina Nieves Soria (2019) adverte que existe uma aposta que a tecnociência e seus *gadgets* (termo usado por Lacan pra falar dos objetos produzidos pela ciência) possam vir a colimar o gozo

do Outro, varrendo com toda a experiência paradoxal e idiossincrática que significa ser humano em relação. Ela mostra vários casos clínicos e fatos sociais que deixam evidente esse desejo que anima a nossa sociedade de que a sexualidade possa ser algo totalizado e sem furos, na medida em que nos servimos dos recursos tecnológicos para nossa própria satisfação, dispensando a incômoda participação do outro como agente do nosso prazer. Se continuarmos assim, o fim do isolamento físico vai fazer pouca diferença.

As coletividades sem laço

Efeito manada, gado, rebanho e tantos outros nomes foram selecionados para se referir aos que se alinham à ideologia vigente no país. Aqui a semelhança com os relatos míticos onde o povo, a turba, a massa são sempre vistos como inconscientes e manipuláveis, seja pelos deuses ou por algum tipo de encantamento, também se faz presente de maneira bastante evidente. Mas, como ler esses fenômenos? Vários foram os sociólogos e pensadores que se prestaram a isso. Freud, em seu texto sobre a "Psicologia das massas e a análise do eu" fez um excelente compilado dessas teorias. Nesse escrito precioso ele conclui que o processo identificatório, descrito como uma captura do sujeito por uma imagem ideal, é o elemento produtor de identidades sociais; seja por tipos ideais, figuras ideais e também por corpos excluídos.

Esses mecanismos de identificação me parecem limitados em sua potencialidade. Por essa razão a psicanálise sempre vem propor um processo que tende a levar o sujeito, ao final de seu percurso de análise, a uma des-identificação radical. Entretanto, sabemos da força das identificações, em especial, criando grupos de resistência entre aqueles que são excluídos e discriminados. Movimentos sociais são uma prova disso e sua importância social e política não deve ser minorada em nenhum momento. Mas, o que vemos em nossa sociedade atual é muito problemático, pois trata-se de um tipo de identificação de massa com a figura idealizada desse pai/salvador/messias que irá libertar os privilegiados do julgo dos que não possuem (quase) nenhum direito e, desde muito tempo, mas agora com mais força, clamam por equidade em diversos campos da vida.

Nesse cenário temos a emergência de um grupo imenso de pessoas dispostas a seguir, custe o que custar, o seu idealizado líder em sua cruzada pela manutenção dos

privilégios e pelo suposto retorno a uma ordem pré-existente que, se pensarmos com critério, nunca existiu. Acredito que um bom exemplo dessa ilusão de retorno possa ser dado a partir da principal bandeira do atual governo, qual seja a defesa da família tradicional. Em um artigo muito interessante, publicado em 2017, Maria Rita Kehl questiona se a família tradicional é realmente a que desejamos. Ao longo do seu texto, a psicanalista mostra que, se procurarmos bem, vamos descobrir que as nossas famílias nunca se encaixaram no padrão de família tradicional. Podemos remontar essa busca aos nossos avós, bisavós ou mesmo antes disso. O que certamente encontraremos são arranjos de famílias extensas, diversas e caóticas em sua funcionalidade e organização. Então, porque ficamos tão ávidos por esse retorno a algo que, de fato, não existe em nossa historicidade simbólica?

A psicanálise nos ensina que a vinculação a objetos idealizados e supostamente perdidos pode levar a processos patológicos como a paranoia e a melancolia. Na primeira, temos uma inflação do eu e uma supervalorização de si, com consequente medo do que o mundo pode fazer contra si próprio. Duas características típicas da paranoia que encontramos facilmente nas massas protofascistas que seguem o atual governo são a impossibilidade de retificação do saber, daí não mudarem de opinião mesmo diante de fatos da realidade, exemplo mais perigoso e atual talvez seja a recusa declarada de milhares de pessoas a tomar a vacina que está sendo desenvolvida contra o COVID (Adorno, 1950). E a produção de inimigos em todos que são considerados diferentes e, por essa razão, perigosos. De onde o acirramento de conflitos entre campos políticos divergentes.

Já na melancolia o objeto idealizado que se perde, na concepção do melancólico, é exatamente a sua porção ideal, apartada de si e sentida profundamente em sua ausência, a ponto de todo interesse pelo mundo e por seu ser, agora mutilado e desvalorizado, se esvaziar. No cenário que ora vivemos um processo semelhante emerge no plano social. Trata-se daquilo que diversos analistas da cultura estão chamando de melancolização das massas ou simplesmente de melancolia social. Um processo, certamente fomentado pelo *status quo*, que através de suas ações e sua propaganda transmite uma sensação de anomia em tal nível que as pessoas passam a ter a nítida certeza que sequer vale a pena protestar. Como já dissemos em outra publicação (Rosa e Monteiro, 2020), esse processo cria um claro amortecimento das

paixões e indignações da coletividade, levando a aceitação tácita de realidades e situações intoleráveis, tais como temos vivenciado durante essa pandemia.

Pandora e o fiapo de esperança

O último mito que desejo lembrar a vocês também vem dos clássicos e fala da sina de Pandora, que devido à sua curiosidade, abre a caixa que contém todos os males que iriam assolar a humanidade dali por diante. Não vou entrar aqui na trivialidade de pensar que alguém abriu essa caixa no início de 2020. A particularidade dessa história que desejo sublinhar é a permanência, dentro da caixa, do último dos males humanos: a esperança. Integrante da tríade teologal religiosa, junto com a fé e o amor, esse sentimento é bastante ambíguo em sua essência, pois pode ser tomado em sua vertente positiva como virtude, como feito pelo discurso religioso, mas também é comumente entendido como porta de entrada para processos de submissão e superficialidade na leitura da realidade, principalmente quando esperança e passividade são colocadas lado a lado, algo que, inclusive, acontece bastante hoje em dia. Vale lembrar ainda que ela deve aparecer aqui no mito como um "mal da humanidade" devido à visão de mundo dos gregos ser baseada numa temporalidade muito diferente onde a sina, personificada pelas Moiras, ocupava papel central dos desígnios humanos e até divinos.

A pergunta que desejo fazer é, talvez, "seria possível e viável ter esperanças nesse momento?" Certamente, não me refiro à esperança religiosa de quem espera que as coisas aconteçam. Estou mais interessado na leitura que Zeferino Rocha faz de Heráclito de Éfeso ao afirmar que "o ser é vir-a-ser". Correspondente a maneira que Lacan lê a expressão famosa de Freud "*Wo Es war. Soll Ich Werden*" como "Onde o Id era. O Eu deve advir", incluindo aqui a noção de devir. Como psicanalista, é minha postura ética ter esperança nesse vir-a-ser-humano e em suas possibilidades de ressignificação. Mas, uma breve olhada para a realidade atual onde temos, no momento em que escrevo esse texto, 168 mil mortes no país devido à necropolítica do Estado brasileiro, me faz vacilar um pouco essa posição.

Entretanto, quero afirmar esse afeto esperançoso de que podemos encontrar meios de transformar o cenário insuportável que ora vivenciamos. E me parece honesto dizer que não tenho muita certeza sobre como faríamos isso, mas acredito que

nossa potência transformativa deve começar com a ampliação da nossa imaginação. Não desejo aqui resvalar no desfiladeiro perigoso da produção de identidades universais, pois como bem assinalou Vladimir Safatle, isso deve levar à invizibilização dos circuitos de violência (Safatle, 2020). Só gostaria de pensar como Manoel de Barros quando escreve que "O olho vê, a lembrança revê e a imaginação transvê. É preciso transver o mundo".

De acordo com o poeta a primeira tarefa então é simples. Precisamos ver o que está acontecendo ao nosso redor. Chega de negacionismo e de nos encastelarmos em nossa própria redoma individualista. Olhos que realmente vejam que o Brasil é um local onde se opera uma divisão social perversa na qual há um grupo que pode ser considerado como "pessoas" para as quais se presta cuidado, atenção e suporte, e outro grupo de seres que não passam de coisas, cuja única função que o Estado oferta é a fria contabilidade de mortos (Safatle, 2020). Isso quando não se recusa a fazer até mesmo essa contabilidade, como nas diversas vezes, ao longo da pandemia, em que o Ministério da Saúde ocultou os dados de mortos por COVID, deixando explícito que para o Estado brasileiro essas vidas "não contam".

A segunda tarefa é a lembrança. Temos urgência em rever os processos históricos de exclusão social, como o racismo, o autoritarismo, a violência contra a mulher e a escravidão, que compõem o nosso passado que nunca passou. As figuras mais sombrias desse conjunto de espectros certamente são as oligarquias latifundiárias oriundas do período escravagista e a ditadura civil militar que se instalou no Brasil em 1964 e agora deseja arduamente voltar.

Por fim, a nossa capacidade de imaginação social e política precisa entrar em cena, pela via das artes, das ciências, dos novos arranjos sociais, familiares, relacionais, sexuais, e de toda potência transformativa que cada um de nós porta dentro de si. Se seguimos o pensamento de Christian Laval (2020), veremos que esse talvez seja o momento mais fecundo para que tais processos criativos entrem em cena, pois estamos, pela primeira vez em séculos, assistindo ao esvaziamento completo do imaginário neoliberal que circundava as consciências, aprisionava os corpos e constrangia as existências. A ideia, amplamente sustentada, que a sociedade de consumo não poderia parar devido ao risco de colapso global cai por terra de forma flagrante no momento em que uma parcela significativa da população global

efetivamente para, e isso não leva a famigerada hecatombe. Essa desconstrução do mito neoliberal, por si só, não é insignificante.

Nesse sentido, me sirvo da afirmação extremamente potente de Vladimir Safatle ao declarar que

> faz parte da astúcia dialética da clínica não poder curar, porque se trata de revelar que nunca houve exatamente doença. Os descaminhos do desejo devem se transfigurar em errâncias através das quais a verdade se revelava. O que apareceu sob a forma de sintoma já trazia em si a potencialidade de um ato. E todo sofrimento produzido pelo caminho deve se transfigurar como sendo apenas o longo esforço de parto de uma anomalia portadora de uma criação que ainda não encontrou sua gramática e seu tempo. (Safatle, 2020, p. 187-188)

Não estamos doentes, estamos sofrendo. E não podemos aceitar que devemos continuar nessa situação insuportável de sofrimento. Eu tenho esperanças que podemos fazer alguma coisa para mudar isso, tanto no plano singular quanto coletivo.

Referências

Adorno, T. Estudos sobre a personalidade autoritária. São Paulo: Unesp. 1950.

Canclini, N. G. Consumidores e Cidadãos. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

Dunker, C. (2015). Mal-estar sofrimento e sintoma. São Paulo: Boitempo.

Freud, S. Sobre o narcisismo uma introdução. Em: Edição Standard Brasileira das Obras de Sigmund Freud, Vol. XII. Imago. 1914.

Freud, S. Psicologia das massas e análise do ego. Em: Edição Standard Brasileira das Obras de Sigmund Freud, (Vol. XVIII, p. 89-179). Imago. 1921.

Freud, S. Mal estar na civilização. Em: Edição Standard Brasileira das Obras de Sigmund Freud, Vol. XXI. Imago. 1930.

Kehl, M.R. A família tradicional é realmente a que queremos? Revista Fronteira. Agosto de 2007.

Marx, K. O 18 de Brumário de Luís Bonaparte. São Paulo: Boitempo. 2015.

Rilke, R.M. Cartas a um jovem poeta. Rio de Janeiro: Globo. 2012.

Lacan, J. Seminário 17: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar. 1985.

Lacan, J. Radiofonia. Em: Escritos. Rio de Janeiro: Zahar. 1970.

Lacan, J. A tercera. Em: Escritos. Rio de Janeiro: Zahar. 1975.

Laval, C. A Pandemia de Covid-19 e a Falência dos Imaginários Dominantes. Mediações, Londrina, v. 25, n. 2, p. 277-286, mai-ago. 2020.

Prates, A. L. A atualidade de Antígona. Em: Quinet, A. Psicanálise, pulmão do mundo. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=ENV5_yAht-8. Acesso em 16 de novembro de 2020.

Rocha, Z. Esperança não é esperar, é caminhar. Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., X, 2, 255-273. 2007.

Rosa, C.M.; Monteiro, E.L.B. Gotham é aqui. Uma análise possível do filme *Joker*. Revista Trabalho En(Cena), vol.5, n1, p. 328-349. 2020.

Safatle, V. Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação. São Paulo: Autêntica. 2020.

Soria, N. (2019) La sexuación en cuestión. Buenos Aires: 13 del Bucle.

Veras, L; Rosa, C.M. Vale Quanto Compra: Consumo, Contemporaneidade e Subjetividade. Rev. FSA, Teresina, v. 12, n. 3, art. 13, p. 215-231, Mai./Jun. 2015.

6. Hermenêutica da pestilência ou expectativas para após tempos de peste

https://doi.org/10.36592/9786587424460-6

Cristian Marques[1]

A ocorrência da *peste* não é devido a um único elemento, como sugere certo uso cotidiano que temos feito da noção de pandemia, ainda que a enfermidade chamada de Covid-19 tenha uma etiologia precisa no coronavírus SARS-CoV-2. O flagelo que se abate sobre nós e silenciosamente nos arruína pelo interior pode ser, é claro, da ordem do "invisível"; contudo, a pestilência que marca nosso presente, coloca-nos a tarefa de pensar as possibilidades do que virá depois. Não se trata, é claro, de exercícios de futurologia que tendem a caducar tão logo a publicação é realizada, senão o de pensar o presente em algumas de suas marcas que, tal como traumas, tendem a permanecer conosco por uma duração além do evento que as catalisaram (e por isso mesmo, também, que é a forma do ensaio o que se apresenta aqui, em uma espécie de experimentação de uma hermenêutica da pestilência). O ato de interpretar, como um caminho de significação para se chegar a algum lugar de sentido, é pleno de expectativas; pois é antecipação, pré-compreensão de mundo, e portanto uma espera que aqui se põe em relação a essas marcas de tempos de peste: é na espera de que elas façam sentido que nos lançamos a interpretar.[2] Como espera, é antecipação do que virá após. A proposta é de um caminho panorâmico (entre muitos possíveis), uma tentativa de compreender a partir da repercussão de alguns testemunhos dos acontecimentos presentes, nestes *tempos de peste*, uma interpretação que abre e desdobra as expectativas do que esperar na *pós-pandemia*.

O *pan-*, contido em *pandemia*, refere aos muitos povos, *-demos*, afetados pela mesma enfermidade; porém, o uso do termo pandemia de modo mais instrumental e focado na enfermidade, acaba por ocultar no mais das vezes a situação em que se encontravam previamente essas múltiplas populações. Essas diferenças, as situações prévias dessas populações, ficam como que amplificadas nos agravos trazidos por situações pandêmicas como a que estamos vivenciando. A fim de recapitularmos os

---

[1] Doutorando e mestre em filosofia pela PUCRS, bolsista CNPq. E-mail: cristianmq@gmail.com Lattes: http://lattes.cnpq.br/9536989210509943. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7743-8356.

[2] GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode:* Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke 1, Hermeneutik I. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990 [1960].

eventos, lembremos que no último dia de 2019, a *Organização Mundial de Saúde* recebeu uma notificação acerca de uma onda de "pneumonia de causa desconhecida", detectada na província de Wuhan, China. O vírus responsável pela epidemia naquela região foi determinado como um novo coronavírus e, em 10 de janeiro, foi apurado como um betacoronavírus (2019-nCoV).[3] Em exatos dois meses (11 de março), o surto atingia o estágio de dispersão de uma pandemia. Em quatro meses, a partir de 24 de maio, havia quase 5,5 milhões de casos confirmados e mais de 350.000 mortes no mundo todo, atingindo em 26 de setembro a marca de 1 milhão de mortos por Covid-19.[4]

Por conta dessa amplitude de dispersão e impactos nas populações, a pandemia desse coronavírus tem sido reclassificada pelas agências internacionais de saúde como uma *sindemia*.[5] O que pode parecer uma mera mudança de terminologia é, na verdade, uma mudança de perspectiva necessária, desenvolvida desde 1990 pelo antropólogo Merrill Singer. Singer[6] combina a noção de *sinergia* com *pandemia* com vistas a caracterizar a convergência de diversas enfermidades que, interagindo entre si, com seu meio e conosco, causam maiores danos que a simples soma dos sintomas isolados dessas enfermidades em separado. A orientação sindêmica é uma maneira de compreender que a interação de condições biológicas dos diversos organismos com suas situações ambientais e sociais apresenta comportamentos não antecipáveis.[7] Igualmente não são passíveis de resolução satisfatória se abordássemos uma sindemia combatendo somente os agentes etiológicos da enfermidade que acomete aos seres humanos.[8] Assim que uma noção de *pestilência* (mais próxima daquela esboçada por Bocaccio no *Decameron*, em que amigos se isolam em quarentena para escapar da *peste* que se abateu sobre a Europa no séc. XIV, ou de *O Amor nos Tempos do Cólera*, de G. Garcia Márquez, em que se sofre a podridão de uma doença potencializada pela

---

[3] DASZAK, P.; OLIVAL, K. J.; HONGYING, L. “A strategy to prevent future epidemics similar to the 2019-nCoV outbreak”. In: *Biosafety and Health Journal*, v. 2, n. 1, p. 6-8, mar. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.bsheal.2020.01.003 >.

[4] ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. "Coronavirus disease (COVID-19) pandemic" [online]. Disponível em: < https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019 >.

[5] CEE-FIOCRUZ; Centro de Estudos Estratégicos. “‘Covid-19 não é pandemia, mas sindemia’: o que essa perspectiva científica muda no tratamento”. In: *Blog da CEE-FIOCRUZ*, publicado em 14 de out. 2020. Disponível em: < https://cee.fiocruz.br/?q=node/1264 >.

[6] SINGER, M. *Introduction to Syndemics*: a critical systems approuch to public and cummunity health. San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2009. p. 28ss.

[7] SINGER, M. *Introduction to Syndemics*: a critical systems approuch to public and cummunity health. San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2009. p. 57ss.

[8] SINGER, M. *A companion to the anthropology of environmental health*. Chichester, UK; Malden, MA: John Wiley & Sons, 2016.

miséria) tem a força de traduzir via literatura o conceito de sindemia para uma dimensão mais ligada aos afetos e vivências.[9] O que estamos vivendo é a ocorrência de uma pestilência nesse sentido.

De fato, nossa história nesse mundo é costurada também pelas tramas da história das pestilências,[10] a tal ponto que o conceito de sindemia pode apontar algo mais fundamental que seu uso instrumental pelas agências de saúde e órgãos de vigilância sanitária. A mudança de perspectiva de *pandemia* para *sindemia*, mesmo que motivada no momento pelos eventos entorno da pestilência global ocorrida em 2020, oportuniza entrever aquela compreensão radical de que nossa existência não pode ser concebida como mera unidade entre o mobiliário do mundo e suas interações. Oportuniza revisitar a compreensão de que nossa *relação* com o mundo não é *mera* relação: somos *já sempre* em um mundo (para dizermos de uma maneira heideggeriana). As implicações disso são maiores do que se pode esboçar neste ensaio; entretanto, para o tema que me interessa discutir, destaco somente o quanto as dimensões políticas em tempos de peste não são um simples aspecto no quadro geral dos problemas agregados à saúde pública. Mas são dimensões igualmente constitutivas da pestilência.

As dimensões sociais e ambientais se assomam nessa trama que faz emergir um *outro* que não pode mais ser reduzido e explicado por seus elementos isolados, sendo que as populações socialmente mais vulneráveis é que apresentam os piores quadros sindêmicos.[11] Tampouco o entendimento médico corrente de comorbidades (i.e., a ocorrência de duas ou mais enfermidades no mesmo paciente) consegue dar conta do problema como posto na perspectiva *sindêmica*.[12] Não podemos, por exemplo, conceber que o problema da falta de saneamento básico nas favelas é uma *comorbidade*, mas essa situação é um fator que amplia as consequências da doença viral, como a Covid-19, para efeitos não antecipáveis pela análise de comorbidades.

---

[9] Uma lista mais completa de obras literárias que descrevem situações de pestilência em que o agente etiológico figura somente como um aspecto da peste, tendo as condições ambientais e os modos sociais de convivência um papel relevante e potencializador da enfermidade, tem de incluir também *O véu pintado*, de Somerset Maugham; *A peste*, de Albert Camus; *Ensaio sobre a cegueira*, de José Saramago; e *Capitães da Areia*, de Jorge Amado (no capítulo *Alastrim*).

[10] ABERTH, J. *Plagues in World History*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2011; OLDSTONE, M. B. *Viruses, plagues, and history*: past, present, and future. New York: OUP, 2010.

[11] SINGER, M. *Introduction to Syndemics*: a critical systems approuch to public and cummunity health. San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2009. p. 57-72.

[12] SINGER, M. *Introduction to Syndemics*: a critical systems approuch to public and cummunity health. San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2009. p. 16-18, 210.

Condições de saúde pré-existentes (como diabetes, cardiopatias, etc) estão associadas a uma maior mortalidade e sequelas ainda não plenamente conhecidas (sobretudo no caso da Covid-19), sendo que essas condições adversas de saúde ocorrem mais em comunidades vulneráveis, de baixa renda e minorias étnicas.[13] As condições sociais e econômicas influenciam profundamente a saúde das populações, por isso também que ela é uma preocupação social e deve ser politicamente promovida em suas dimensões sociais e individuais.[14]

O que há de tão radicalmente novo na atual pestilência que nos aflige não é evidentemente a mutação de um tipo de coronavírus, mas as condições sociais que nos encontramos. Se a história das *pestes* se entrelaça com nossa própria história, fica claro que nunca tivemos tanto conhecimento, tecnologia e condições materiais para lidar de uma maneira adequada com esse evento, evitando a proporção e dimensão atingidas por essa sindemia – e, no entanto, não foi o que ocorreu. Justamente por isso que a dimensão política tem estado tão presente nas análises da atual pestilência: a relação tensa entre o modo de produção econômico, a reprodução da vida e a organização social foi tema de vários diagnósticos por pensadores da política e filosofia política. Apesar de díspares e ainda *à quente*, a maior parte dessas análises convergem em vários pontos concernentes a como o sistema econômico atual apresenta suas contradições ideológicas,[15] i.e., não é somente essa entidade da biologia nomeada de coronavírus que está causando a pestilência, mas as condições sociais nas quais já vivíamos, muito embora as denegássemos: uma divisão social entre aqueles que podem ter acesso à saúde e aqueles que não[16] – não estamos lidando somente com ameaças virais, esta é a questão, mas com uma crise das formas de sociabilidade.

Podemos dizer, com David Harvey,[17] que há certa negligência dos governantes em ignorarem (quando não boicotam mesmo) a saúde pública, tal como quando o presidente estadunidense, Donald Trump, corta orçamento de seu principal instituto de controle de doenças infecciosas assim como dissolve o grupo de trabalho sobre

---

[13] ANDERSON, M.; SMITH, L.; SIDEL, V. "What is social medicine?" in: *Monthly Review*, pub. online 01 jan. 2005. Disponível em: < http://www.monthlyreview.org/0105anderson.htm >.

[14] McMAHON, J. "Health as an essential human need, a right of citizenship, and public good: Health is possible and necessary" in: International Journal of Health Services, v. 32, n. 3, p. 601–606, 2002. Disponível em: < https://doi.org/10.2190%2FWKG6-UA5W-HJW3-9BCG >.

[15] ZIZEK, S. *Pandemia*: covid-19 e a reinvenção do comunismo. trad. Artur Renzo. São Paulo: Boitempo, 2020.

[16] MASCARO, A. L. *Crise e Pandemia*. São Paulo: Boitempo, 2020.

[17] HARVEY, D. *Anticapitalismo em tempos de pandemia*: marxismo e ação coletiva. São Paulo: Boitempo, 2020.

pandemias; ou, no caso brasileiro, a ausência de ações do governo federal que fossem condizentes com a segurança e vigilância sanitária da população. [18] Estudos epidemiológicos são realizados faz anos, prognósticos de cenários como o que estamos vivendo não são uma surpresa para os pesquisadores do campo científico da epidemiologia, virologia e vigilância sanitária. Apesar de grupos de trabalho em vigilância sanitária alertarem amiúde dos potenciais riscos e estabelecerem ações de contingenciamento, pouco ou nada de espaço político é dado para esses debates da saúde pública fora de períodos eleitoreiros. Não é preciso ir longe, observemos 2009, para vermos como o governo brasileiro lidou com a saúde pública na pandemia de *influenza A* (H1N1),[19] não aplicando os planos de contingenciamento para epidemias de influenza desenvolvidos desde 2005 pela vigilância sanitária.[20] E já no ano seguinte cogitava-se implantar um sistema de copagamento pelos cidadãos no SUS.[21] Então, nesse sentido, as negligências não são exatamente descuidos ou equívocos, mas um projeto ideológico de destruição de um modelo de democracia mais participativa.[22]

A situação atual tornou o tema das pandemias inevitável no debate público – já que em alguns núcleos, como o científico e os de empresários de mega

---

[18] E tem sido esta a crônica diária nos jornais de grande circulação no Brasil mostrando o descompasso entre as ações governamentais e o que seria preciso para manter uma segurança mínima da população. O volume dessas crônicas é copioso e não poderíamos resumi-las aqui, porém remeto a outro trabalho que se encontra no prelo em que dou mais atenção ao descaso do governo brasileiro nos últimos dois anos em relação à saúde pública. Neste trabalho aponto como não é falta de estratégia política para enfrentamento de crises, mas a ação de uma necropolítica explícita: MARQUES, C.; OLIVEIRA, G. A. “O Estado de Exceção de Agamben no bolsonarismo: como as políticas de saúde pública contribuem para explicitar um modo bolsonarista de Estado de Exceção”. In: XIX Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020 [no prelo].

[19] Em março de 2009, surtos da influenza foram detectados primeiramente no México, avançando nos meses seguintes para Estados Unidos, Argentina e Brasil. Após a notificação dos casos humanos de Influenza A nesses países, a OMS declarou Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional (ESPII), adotando a denominação Influenza A (H1N1) em substituição a denominação anterior de gripe suína (30 abr. 2009). Cf. ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. “Pandemic (H1N1) 2009” [recurso online]. Disponível em: <https://www.who.int/csr/disease/swineflu/en/ >.

[20] MARQUES, C.; DIAS CORÁ, A. F.; ARRUDA, D. T.; et al. “Há violação dos Direitos Humanos no caso da pandemia Influenza A(H1N1)?” in: *VII Jornadas Interuniversitarias de Derecho Constitucional y Derechos Humanos*, [Córdoba, Argentina]: [s.n.], 2009.

[21] MARQUES, C.; OLIVEIRA, G. A.; MACAGNAM, I. P.; et al. “Contra-ação afirmativa e a diferença de classe no Sistema Único de Saúde”. in: *VIII Jornadas Interuniversitarias de Derecho Constitucional y Derechos Humanos*, [Porto Alegre, Brasil]: [s.n.], 2010.

[22] NOBRE, M. *Ponto-final*: A guerra de Bolsonaro contra a democracia. São Paulo: Todavia, 2020.; para uma compreensão mais precisa de como a hegemonia neoliberal aprofunda a imposição da norma mercantil sobre a vida humana concreta na América Latina, ver PORTALES, O. P. “Hegemonía y sujeto: hacia una comprensión ontológica del término desde el contexto de América Latina.” In: *Cultura Latinoamericana*, v. 31, n. 1, p. 124-144, 2020. p. 127-30. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14718/CulturaLatinoam.2020.31.1.6 >.

conglomerados,[23] a ameaça de uma nova pandemia era preocupação antiga. Contudo, na maioria dos países, os sistemas e serviços de saúde pública não passaram por grandes mudanças desde a formação de vários deles após a Segunda Guerra Mundial.[24] Com isso, o aumento abrupto no volume de pacientes é uma preocupação clara dos formuladores de políticas públicas em saúde, embora ações políticas necessárias para enfrentar uma mudança na estruturação dos sistemas de saúde tem sido negligenciada.[25] Tais limitações apontam, como afirmou Yuval Harari,[26] para a necessidade de que os formuladores de políticas da públicas de saúde reconsiderem a maneira como a coordenação mundial da saúde tem ocorrido. Seria preciso que déssemos mais atenção a educação em saúde, às infraestruturas mais críticas do sistema público, repensarmos a logística global acerca das reservas estratégicas de suprimentos essenciais, além de uma efetiva coordenação internacional para a produção de equipamentos médicos.

Embora Harari tenha um tom otimista, ele pretende evitar o pessimismo da desconfiança entre as nações e com relação às informações científicas na pandemia (um problema que foi largamente noticiado e discutido sobre *fake news* e teorias da conspiração). A mesma avaliação, quanto à necessidade de cooperação internacional, é feita por Pierre Dardot e Christian Laval, embora sem o tom otimista de Harari: “a necessidade política mais urgente da humanidade é instituir os *comuns mundiais*”.[27] Argumentam eles nesse artigo que por estarem os riscos atualmente em escala mundial, logo, a maneira de enfrenta-los, é oferecendo e recebendo ajuda mútua na mesma escala, com políticas coordenadas e conhecimento compartilhado – i.e., a regra

[23] É curioso notar como, por exemplo, Bill Gates (um dos fundadores da empresa de software Microsoft) estava ocupado com o assunto pelo menos desde 2015, quando deu uma palestra sobre a epidemia de Ebola na África no TED Conferences (evento para disseminação de ideias da Fundação Sapling, EUA) alertando que o mundo não estaria preparado para enfrentar uma pandemia e, em 2018, em uma palestra para a Sociedade Médica de Massachusetts reiterou sua preocupação baseada nos relatórios de epidemiologistas para o iminente surgimento de uma pandemia. GATES, B. “Lessons from Ebola; We’re not ready for the next epidemic” in: *Gates Notes* [blog pessoal], 18 mar. 2015. Disponível em: < https://www.gatesnotes.com/Health/We-Are-Not-Ready-for-the-Next-Epidemic >.

[24] McKEE, M.; FIGUERAS, J. *Health systems, health, wealth and societal well-being*; assessing the case for investing in health systems. New York: McGraw Hill, 2012. p. 154, 217ss

[25] THOMSON, S.; SAGAN, A.; MOSSIALOS, E. *Private Health Insurance*: History, Politics and Performance. Cambridg, UK: CUP, 2020.

[26] HARARI, Y. N. *Notas sobre a pandemia*: e breves lições para o mundo pós-coronavírus. Trad. Odorico Leal. São Paulo: Cia das Letras, 2020. p. 83-97.

[27] Tradução minha de “le besoin politique le plus urgent de l’humanité, l’institution des *communs mondiaux*.” In: DARDOT, P.; LAVAL, C. “L’épreuve politique de la pandémie” in: *Mediapart*, Le Blog des Invités de Mediapart, 19 mar. 2020. Disponível em: < https://blogs.mediapart.fr/les-invites-de-mediapart/blog/190320/l-epreuve-politique-de-la-pandemie >.

fundamental deve ser a da cooperação, essa é a "prova política da pandemia" segundo eles. Lembremos que a erradicação da varíola somente ocorreu por conta de cooperação mundial dos países coordenados com a *Organização Mundial da Saúde*.[28]

A esperança de um concerto internacional como esse talvez possa ser timidamente ancorada na história, justamente porque a história geral da medicina e das pestilências[29] tem mostrado que crises de saúde pública, como a que estamos passando, provoca paradoxalmente mudanças para melhor – pelo menos após algum tempo e para aqueles que sobreviverem. Por exemplo, a pestilência que se abateu na Europa em 1918, depois se espalhando para todo o globo no que equivocadamente foi chamada de "gripe espanhola", e acrescidos pela brutal carnificina da Primeira Grande Guerra do sec. XX, criou o ambiente que motivou o surgimento de serviços públicos de saúde na Europa. A "gripe asiática", que em seis meses se espalhou pelo mundo em 1957, resultou em um milhão de mortos; contudo motivou o reforço em investimentos de vigilância epidemiológica da Influenza, iniciados ainda na década de 1950 pela *Organização Mundial de Saúde*. A "gripe de Hong Kong", em 1968, alcançou meio milhão de pessoas nos países asiáticos, chegando também a Europa, América e África; motivando o reforço de estratégias para o estabelecimento de grupos de trabalho de funcionamento permanente para vigilância de novas ameaças biológicas. Em 2003, um surto da gripe aviária na Ásia levou as autoridades a ordenarem o sacrifício de dezenas de milhões de aves de criação, e reuniu vários países na *Assembleia Mundial de Saúde* daquele ano para aprovarem uma resolução incentivando todos a elaborar planos de preparação que pudessem "responder" a uma nova epidemia de Influenza.

Agora, é claro que isso não é uma garantia de que o momento pós-pandemia será o de conquistas de uma melhora substancial na saúde pública, justamente porque esse cenário mais otimista somente se desdobra caso assumíssemos uma posição propositiva em políticas públicas, tomando para si esse cenário otimista como uma responsabilidade. Profundas crises também forçam os rumos das sociedades para cenários indesejados. Se observarmos o colapso financeiro ocorrido em 2008, é

---

[28] OLDSTONE, M. B. *Viruses, plagues, and history*: past, present, and future. New York: OUP, 2010. p. 55.

[29] CHAPMAN, A. *Physicians, Plagues and Progress*: the history of western medicine from antiquity to antibiotics. Oxford, UK: Lion Books, 2016. Ver também o artigo que mostra a importância da experiência da gripe de 1918 para construção de estratégias atuais de combate às epidemias: SIMONSEN, L.; CHOWELL, G.; ANDREASEN, V. "A review of the 1918 herald pandemic wave: importance for contemporary pandemic response strategies". In: *Annals of Epidemiology*, v. 28, p .281-288, 2 mar. 2018. Disponível em: < www.annalsofepidemiology.org >.

possível ver que alguns governos assumiram um enorme gasto público para salvar da falência uma grande quantidade de bancos e instituições financeiras,[30] enquanto foram cortados os gastos governamentais com serviços públicos, incluindo aqueles direcionados à saúde, em todo o mundo.[31] O que aconteceu com isso foi a fragilização da universalidade do acesso à saúde e o fortalecimento da mercantilização desses serviços.[32] Políticas de austeridade fiscal impostas pelo *Fundo Monetário Internacional* resultaram em restrições de serviços públicos e transferência de custos para os usuários, aumentando a privatização desses serviços com claro impacto nas populações economicamente desfavorecidas.[33] Essa ofensiva contra a saúde pública não ficou restrita à Europa e EUA, tendo seus efeitos igualmente aqui na América Latina.[34] Um "detalhe" que chama atenção é que nenhum banqueiro foi julgado, civil ou criminalmente, pelos eventos que desencadearam o colapso financeiro de 2008 (o que contribuiu posteriormente para o movimento chamado Occupy Wall Street).[35]

O problema aqui não deve surpreender, trata-se de vermos que as prioridades de políticas voltadas a privilegiar os interesses financeiros ocupam mais espaço nos governos que temas ligados à saúde pública. É claro que as economias de todas as nações estão sendo forçadas a lidar com uma crise de proporções inéditas e a recessão

[30] "Nos Estados Unidos, o então presidente George W. Bush socorreu o sistema bancário assinando um pacote de US$ 700 bilhões. (...) O governo também resgatou empresas que passavam por dificuldades. As fabricantes de veículos General Motors (GM) e Chrysler, por exemplo, receberam cerca de US$ 62,5 bilhões, no total. (...) A zona do euro tomou ações parecidas com as dos EUA, formulando um plano de 200 bilhões de euros para salvar o sistema bancário." *In*: "Países reagiram à crise de 2008 injetando dinheiro em bancos e empresas" in: *UOL Notícias*, Caderno de Economia, São Paulo, 15 set. 2018. Disponível em: < https://bit.ly/3nd7BKt >.

[31] TEIXEIRA, C. F. S.; PAIM, J. S. "A crise mundial de 2008 e o golpe do capital na política de saúde no Brasil" in: *Saúde Debate*, Rio de Janeiro, v. 42, n. esp. 2, p. 11-21, out. 2018. p. 12. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0103-11042018S201 >.

[32] GIOVANELLA L, STEGMÜLLER K. "The financial crisis and health care systems in Europe: universal care under threat? Trends in health sector reforms in Germany, the United Kingdom, and Spain." In: Cadernos de Saúde Pública, v. 30, n. 11, p. 2263-2281, 2014. Disponível em: < https://doi.org/10.1590/0102-311X00021314 >.

[33] OTTERSEN OP, DASGUPTA J, BLOUIN C, et al. "The political origins of health inequity: prospects for change." in: *Lancet Commissions*, v. 383, n. 9917, p. 630-667, 11 fev. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/S0140-6736(13)62407-1 >. Cf. também: SERAPIONI, M. "Economic crisis and inequalities in health systems in the countries of Southern Europe". In: *Cadernos de Saúde Pública*, v. 33, n. 9, 28 Set. 2017. Disponível em: < https://doi.org/10.1590/0102-311X00170116 >. Cf. também: CARVALHO, L. *Curto-circuito*: o vírus e a volta do Estado. São Paulo: Todavia, 2020. p. 122.

[34] ROSSI, T. R. A. et al. "Economic crisis, austerity and its effects on the financing of oral health and access to public and private services". In: *Ciências da Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 12, p. 4427-4436, Dec. 2019. Disponível em: < https://doi.org/10.1590/1413-812320182412.25582019 >. Cf. também: CONILL, E. M. "The importance of continuity in European national health systems for health policies in Latin America". In: *Cadernos de Saúde Pública*, v. 30, n. 11, p. 2253-2255, nov. 2014. <https://doi.org/10.1590/0102-311XED011114 >.

[35] "População pagou a conta da crise de 2008, e banqueiros escaparam da Justiça." in: *UOL Notícias*, Caderno de Economia, São Paulo, 15 set. 2018. Disponível em: < https://bit.ly/35ic8W3 >.

que virá por conta dessa sindemia é anunciada em relatórios governamentais mundo afora; contudo, as escolhas do que será priorizado é antes uma decisão política (e por isso que economia não é uma ciência autônoma da política, é sempre economia-política – como já compreendia o materialismo histórico apesar dos desejos neoliberais de separá-la em duas ciências autônomas). Uma sociedade pautada pela escassez gera a violência de operar sob uma lógica da necessidade, de escolher quem come e quem não come, levando àquilo que Sartre afirmou da escassez como lógica política: que as sociedades acabam por escolher seus mortos e seus subalimentados.[36] Portanto, a sociedade terá de lidar inevitavelmente com um mundo mais desigual e com ameaças à democracia muito complexas.

É importante destacar, como a economista Laura Carvalho aponta, que a presente crise é devido à sindemia e não às medidas "quarentenárias impostas para combatê-la",[37] e contudo a sindemia colocou na cena de atuação a necessidade do Estado[38] para dar garantia da sobrevivência de famílias, empresas e a infraestrutura de serviços públicos essenciais.[39] Essa volta da importância do Estado também traz riscos sobretudo onde a democracia é mais frágil, riscos de autoritarismo pseudojustificado pela peste do momento, como alertou Agamben[40] e como vimos ocorrer na Hungria de Viktor Órban aproveitando-se da calamidade para governar por decreto,[41] ou a ocultação de informações relevantes sobre a covid-19 no Brasil.[42] Embora a crítica de Agamben tenha quase beirado à teoria da conspiração quanto às suas acusações feitas às ciências, há que se concordar no tocante a necessidade de estarmos atentos para o abuso de poder governamental surgido sob pretextos de exceção.

A pestilência que se abateu em 2020 é um evento que abalou o mundo e cujas as consequências nós apenas começamos a imaginar hoje; porque, em nenhuma outra área da experiência humana, vemos tanto e tão rapidamente os efeitos de pesquisas e

---

[36] SARTRE, J.-P. *Crítica da Razão Dialética*. Trad. G. J. F. Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 258.
[37] CARVALHO, L. *Curto-circuito*: o vírus e a volta do Estado. São Paulo: Todavia, 2020. p. 17.
[38] PINZANI, A. "Fraqueza do Estado e elitização da cidadania na América do Sul: lições políticas da pandemia". In: REICH, E.; BORGES, M. L.; XAVIER, R. C. *Reflexões sobre uma pandemia*. Florianópolis: Nefiponline, 2020. p. 21-29.
[39] CARVALHO, L. *Curto-circuito*: o vírus e a volta do Estado. São Paulo: Todavia, 2020. p. 19, 43-56.
[40] AGAMBEN, G. *Reflexões sobre a peste:* ensaios em tempos de pandemia. São Paulo, SP: Boitempo, 2020.
[41] CARVALHO, L. *Curto-circuito*: o vírus e a volta do Estado. São Paulo: Todavia, 2020. p. 123.
[42] "BRASIL é destaque no mundo por não divulgar dados de mortes por covid-19" in: *BBC News Brasil*, recurso online, 08 jun. 2020. Disponível em: < https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52967730 >.

seus produtos tecnológicos adentrarem de maneira aguda na arena de tensões políticas como na saúde. Contudo, é inegável que a atual pestilência arruinou muitas famílias, vidas, trouxe um cenário caótico para os mercados e expôs de modo contundente a incompetência e os projetos ideológicos de diversos governos. É claro que esses eventos, tal como os traumas, deixam marcas que levarão muito tempo para abrandarem, sobretudo nas dimensões político-econômicas, e somente teremos o quadro mais completo no futuro. Entretanto, um quadro mais restrito, mas não por isso sem relevância, pode ser esboçado a partir daquelas *marcas* deixadas pela pestilência até agora e que apontamos através dos analistas e pensadores acima. Um quadro mínimo e mais claro pode ser visto no nível da política (pois um quadro mais amplo ainda está em processo de avaliação pelos diversos analistas), embora seja evidente que há uma limitação nessas avaliações de cenário. Mas o primado de uma hermenêutica é antes o perguntar e não a certeza de respostas, se quisermos que nossa compreensão ganhe em alargamento de horizontes de sentido.[43]

Portanto, daqueles traços, das marcas deixadas pela pestilência, desde o olhar dos analistas e pensadores com os quais dialogamos neste texto, que caminho para nossa compreensão podemos entrever no estranhamento, no que não é dito, dessas marcas que se esboçam da sindemia? As marcas da pestilência que se desdobram ao porvir não são tanto a mera projeção para o futuro de certa caracterização do passado, que é um aspecto muito presente nos diagnósticos, que dão um grande peso ao passado quando diante de futuros mais incertos que o costume. Nem por isso se negligencia a história recente, pois ninguém nega que processos históricos possuem tanto alcance quanto raízes horizontalmente muito mais amplas que nossos recortes analíticos. Por isso nossa proposta de um caminho panorâmico tentou compreender o por vir a partir da repercussão de alguns testemunhos dos acontecimentos presentes, testemunhos de pensadores e analistas preocupados em compreender o presente, onde destacamos as *marcas* que parecem ter uma repercussão mais duradoura.

Desse modo, como uma espécie de conclusão (somente do ensaio, e não da discussão), podemos perceber que as análises de alguns especialistas sobre a pestilência atual apresentam interpretações gerais e outras particulares sobre aspectos

---

[43] GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode:* Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke 1, Hermeneutik I. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990 [1960].

de como e por que a situação alcançou a proporção de uma sindemia.[44] Dentre essas interpretações analíticas, foi possível compreender que algumas marcas do presente serão capitais para os desdobramentos dos próximos cenários com que teremos de lidar. É claro que há certa redundância nos resultados dessas análises dos autores que trouxemos para o diálogo, ainda que os caminhos tomados para as interpretações tenham sido os mais díspares; pois certo consenso parece se esboçar entorno da ideia de que essa sindemia força a humanidade a alterar seus modelos e formas de viver. Mesmo quando o foco da análise não era esse tema, a perspectiva de uma mudança nos hábitos da vida cotidiana foi muito presente. Também estava presente que essa mudança nas formas de viver implicaria uma ação política estatal muito mais destacada. Com isso, os governos poderão coletar mais informações sobre os turistas e seus cidadãos (e por arbítrio deles próprios) a fim de reduzir eventos pandêmicos futuros (embora a solução em nível sindêmico seja estrutural e envolva reformulações que implicam enfrentar a desigualdade social).

O que precisamos perceber em meio a essas interpretações convergentes, assim como daquelas que fazem contraponto, é o que permanece não dito nesses discursos diagnósticos.[45] Não se trata de revelar um conteúdo oculto no discurso, tal como pretende o método de *análise de conteúdo*, mas fazer ver o que é condição de compreensão nesses discursos e que já estava presente quando os lemos. Esse esboço ou proposta de explorar uma possível hermenêutica da pestilência, trata de tomar a posição pré-compreensiva, que é evocada no momento interpretativo de contato com os textos de diagnóstico deste *tempo de peste*, para ver nessa posição as marcas que apresentam condições de permanecerem nos cenários após a sindemia.

Dessas marcas que são evocadas, é possível ver a preocupação crescente com os nacionalismos, preocupação com políticas antiglobalização, além de expectativas calamitosas com relação à dimensão político-econômica. Também se nota um enfraquecimento da União Europeia e maiores tensões das relações sino-americanas. Problemas de urbanização ligados as periferias (onde o poder público é quase ausente, não fosse sua força repressiva de policiamento). Reconfiguração das lideranças

---

[44] Os demais autores que não foram diretamente citados neste ensaio, porém fazem parte do rol de intérpretes da pestilência atual que dispomos para compor a compreensão hermeneuticamente orientada, são aqueles que participaram do “DOSSIÊ Boitempo Covid-19: Coronavírus e Sociedade.” In: Blog da Boitempo, mar./jun. 2020. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/dossies-tematicos/dossie-coronavirus/>.

[45] GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode:* Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke 1, Hermeneutik I. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990 [1960].

mundiais não implicando necessariamente uma melhora para a população. Também está presente na convicção dos analistas que os sistemas de saúde poderão receber mais atenção política e investimento no início do pós-pandemia, mas a manutenção dessa atenção somente permanecerá uma conquista social caso também se amplie a base de ação política popular.

Quando olhamos para essas previsões em geral, de todos esses analistas mencionados, podemos evocar uma compreensão de fundo em todas essas vozes que é a de que teremos um período de governos mais introvertidos, mais nacionalistas e mais voltados para a segurança. Difícil não deixar entrever nessas interpretações a compreensão de que não basta simplesmente nos remetermos ao terreno democrático como esteio onde as tensões políticas se resolverão de maneira satisfatória. O motivo desse tom pessimista é a identificação de um problema profundo que se apresenta como superado pela face da democracia. Esse problema profundo vem erodindo o modelo democrático desde muito antes da sindemia, contudo a pestilência atual fez esse problema supurar e mostrar sua face mais horrenda. As diferenças sociais, quanto a redistribuição econômica dos recursos, mostra o quão irreconciliável são os interesses dos diferentes estratos político-econômicos e como a democracia representativa não pôde resolver essas divergências. Diante dessa constatação, por vezes declarada nos textos, por outras pressuposta nas análises, é clara a deterioração da vida política em termos de coesão social e dos laços de cooperação, por isso também muitos textos terminavam com um tom conclamatório de que temos de colaborar em identificar as possibilidades de repactuação das regras de convivência.

A redução das desigualdades sociais não é uma tarefa fácil e foram agravadas agora – isso fica claro nas análises da pestilência, e são elas que emergem das interpretações várias, seja nas críticas ao neoliberalismo, seja na identificação dos impactos sociológicos ou antropológicos. Esse é o quadro alarmante que se desdobra para os cenários após os eventos dessa pestilência: aumento da desigualdade social com uma severa erosão do campo democrático. Outro elemento que se mantém nas interpretações, muito mais como uma expectativa não dita, mas expressa nas conclamações de maior educação política, de identificação de pontos de compromisso social, desejos de suplantação do neoliberalismo, expectativas de que uma consciência política maior eleja um projeto de Estado priorizando o serviço público, desejos de uma democracia como valor e não como mero procedimento, todas essas

interpretações não afirmam diretamente, contudo *dizem* no “não-dito”, da necessidade de uma atitude política *concreta* na direção de uma pactuação social efetiva. Isto é, diagnósticos são importantes, entretanto, enquanto permanecermos somente neles, continuaremos a silenciosamente escolher nossos mortos e subalimentados, seguindo com nossas vidas individuais, denegando a tragédia diária que diversas camadas da sociedade padecem.

Referências

ABERTH, J. *Plagues in World History*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2011.

AGAMBEN, G. *Reflexões sobre a peste:* ensaios em tempos de pandemia. Trad. Isabela Marcatti. São Paulo, SP: Boitempo, 2020.

ANDERSON, M.; SMITH, L.; SIDEL, V. "What is social medicine?" in: *Monthly Review*, online pub. 01 jan. 2005. Disponível em: < http://www.monthlyreview.org/0105anderson.htm >. Acessado em 10 de nov. 2020.

“BRASIL é destaque no mundo por não divulgar dados de mortes por covid-19” in: *BBC News Brasil*, recurso online, 08 jun. 2020. Disponível em: < https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52967730 >. Acessado em 10 de nov. 2020.

CARVALHO, L. *Curto-circuito*: o vírus e a volta do Estado. São Paulo: Todavia, 2020.

CEE-FIOCRUZ; Centro de Estudos Estratégicos. “‘Covid-19 não é pandemia, mas sindemia’: o que essa perspectiva científica muda no tratamento”. In: *Blog da CEE-FIOCRUZ*, 14 de out. 2020. Disponível em: < https://cee.fiocruz.br/?q=node/1264 >. Acessado em 10 de nov. 2020.

CHAPMAN, A. *Physicians, Plagues and Progress*: the history of western medicine from antiquity to antibiotics. Oxford, UK: Lion Books, 2016.

CONILL, E. M. “The importance of continuity in European national health systems for health policies in Latin America”. In: *Cadernos de Saúde Pública*, v. 30, n. 11, p. 2253-2255, nov. 2014. <https://doi.org/10.1590/0102-311XED011114 >. Acessado em 11 de nov. 2020.

DARDOT, P.; LAVAL, C. “L’épreuve politique de la pandémie” in: *Mediapart*, Le Blog des Invités de Mediapart, 19 mar. 2020. Disponível em: < https://blogs.mediapart.fr/les-invites-de-mediapart/blog/190320/l-epreuve-politique-de-la-pandemie >. Acessado em 10 de nov. 2020.

DASZAK, P.; OLIVAL, K. J.; HONGYING, L. “A strategy to prevent future epidemics similar to the 2019-nCoV outbreak”. In: *Biosafety and Health Journal*, v. 2, n. 1, p. 6-

8, mar. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.bsheal.2020.01.003 >. Acessado em 11 de nov. 2020.

"DOSSIÊ Boitempo Covid-19: Coronavírus e Sociedade." In: *Blog da Boitempo*, São Paulo, mar./jun. 2020. Disponível em: < https://blogdaboitempo.com.br/dossies-tematicos/dossie-coronavirus/ >. Acesso em: 20 out. 2020.

FRATESCHI, Y. "Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia". In: *Blog da Boitempo*, São Paulo, 12 mai. 2020. Disponível em: < https://bit.ly/3lwwn8o >. Acesso em: 27 jul. 2020.

GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode:* Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke 1, Hermeneutik I. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990 [1960].

GATES, B. "Lessons from Ebola; We're not ready for the next epidemic" in: *Gates Notes* [blog pessoal], 18 mar. 2015. Disponível em: < https://www.gatesnotes.com/Health/We-Are-Not-Ready-for-the-Next-Epidemic >. Acessado em 10 de nov. 2020.

GIOVANELLA L, STEGMÜLLER K. "The financial crisis and health care systems in Europe: universal care under threat? Trends in health sector reforms in Germany, the United Kingdom, and Spain." In: *Cadernos de Saúde Pública*, v. 30, n. 11, p. 2263-2281, 2014. Disponível em: < https://doi.org/10.1590/0102-311X00021314 >. Acessado em 11 de nov. 2020.

HARARI, Y. N. *Notas sobre a pandemia*: e breves lições para o mundo pós-coronavírus. Trad. Odorico Leal. São Paulo: Cia das Letras, 2020.

HARVEY, D. *Anticapitalismo em tempos de pandemia*: marxismo e ação coletiva. São Paulo: Boitempo, 2020.

MARQUES, C.; DIAS CORÁ, A. F.; ARRUDA, D. T.; et al. "Há violação dos Direitos Humanos no caso da pandemia Influenza A(H1N1)?" in: *VII Jornadas Interuniversitarias de Derecho Constitucional y Derechos Humanos*, [Córdoba, Argentina]: [s.n.], 2009.

MARQUES, C.; OLIVEIRA, G. A. "O Estado de Exceção de Agamben no bolsonarismo: como as políticas de saúde pública contribuem para explicitar um modo bolsonarista de Estado de Exceção". In: *XIX Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020 [no prelo].

MASCARO, A. L. *Crise e Pandemia*. São Paulo: Boitempo, 2020.

McKEE, M.; FIGUERAS, J. *Health systems, health, wealth and societal well-being*; assessing the case for investing in health systems. New York: McGraw Hill, 2012.

McMAHON, J. "Health as an essential human need, a right of citizenship, and public good: Health is possible and necessary" in: *International Journal of Health Services*,

v. 32, n. 3, p. 601–606, 2002. Disponível em: < https://doi.org/10.2190%2FWKG6-UA5W-HJW3-9BCG >. Acessado em 10 de nov. 2020.

NOBRE, M. *Ponto-final*: A guerra de Bolsonaro contra a democracia. São Paulo: Todavia, 2020.

OLDSTONE, M. B. *Viruses, plagues, and history*: pas, present, and future. New York: Oxford Press, 2010.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. “Pandemic (H1N1) 2009” [recurso online]. Disponível em: <https://www.who.int/csr/disease/swineflu/en/ >. Acessado em 11 de nov. 2020.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. "Coronavirus disease (COVID-19) pandemic" [recurso online]. Disponível em: < https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019 >. Acessado em 11 de nov. 2020.

OTTERSEN OP, DASGUPTA J, BLOUIN C, et al. “The political origins of health inequity: prospects for change.” in: *Lancet Commissions*, v. 383, n. 9917, p. 630-667, 11 fev. 2014. Disponível em: < https://doi.org/10.1016/S0140-6736(13)62407-1 >. Acessado em 11 de nov. 2020.

"PAÍSES reagiram à crise de 2008 injetando dinheiro em bancos e empresas" in: UOL Notícias, Caderno de Economia, São Paulo, 15 set. 2018. Disponível em: < https://bit.ly/3nd7BKt >. Acessado em 11 de nov. 2020.

PINZANI, A. “Fraqueza do Estado e elitização da cidadania na América do Sul: lições políticas da pandemia”. In: REICH, E.; BORGES, M. L.; XAVIER, R. C. *Reflexões sobre uma pandemia*. Florianópolis: Nefiponline, 2020. p. 21-29.

“POPULAÇÃO pagou a conta da crise de 2008, e banqueiros escaparam da Justiça.” in: *UOL Notícias*, Caderno de Economia, São Paulo, 15 set. 2018. Disponível em: <https://bit.ly/35ic8W3 >. Acessado em 11 de nov. 2020.

PORTALES, O. P. “Hegemonía y sujeto: hacia una comprensión ontológica del término desde el contexto de América Latina.” In: *Cultura Latinoamericana*, v. 31, n. 1, p. 124-144, jan.-jun. 2020. Disponível em: < http://dx.doi.org/10.14718/CulturaLatinoam.2020.31.1.6 >. Acessado em 12 de nov. 2020.

TEIXEIRA, C. F. S.; PAIM, J. S. “A crise mundial de 2008 e o golpe do capital na política de saúde no Brasil”. In: *Saúde Debate*, Rio de Janeiro, v. 42, n. esp. 2, p. 11-21, out. 2018. p. 12. Disponível em: < https://doi.org/10.1590/0103-11042018S201 >. Acessado em 11 de nov. 2020.

THOMSON, S.; SAGAN, A.; MOSSIALOS, E. *Private Health Insurance*: History, Politics and Performance. Cambridge, UK: CUP, 2020.

ROSSI, T. R. A. et al. “Economic crisis, austerity and its effects on the financing of oral health and access to public and private services.” In: *Ciências da Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 12, p. 4427-4436, Dec. 2019. Disponível em: < https://doi.org/10.1590/1413-812320182412.25582019 >. Acessado em 11 de nov. 2020.

SARTRE, J.-P. *Crítica da Razão Dialética*. Trad. de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SERAPIONI, M. “Economic crisis and inequalities in health systems in the countries of Southern Europe”. In: *Cadernos de Saúde Pública*, v. 33, n. 9, 28 Set. 2017. Disponível em: < https://doi.org/10.1590/0102-311X00170116 >. Acessado em 11 Nov. 2020.

SIMONSEN, L.; CHOWELL, G.; ANDREASEN, V. “A review of the 1918 herald pandemic wave: importance for contemporary pandemic response strategies”. In: *Annals of Epidemiology*, v. 28, p .281-288, 2 mar. 2018. Disponível em: < www.annalsofepidemiology.org >. Acessado em 11 Nov. 2020.

SINGER, M. *Introduction to Syndemics*: a critical systems approuch to public and cummunity health. San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2009.

SINGER, M. *A companion to the anthropology of environmental health*. Chichester, UK; Malden, MA: John Wiley & Sons, 2016.

ZIZEK, S. *Pandemia*: covid-19 e a reinvenção do comunismo. trad. Artur Renzo. São Paulo: Boitempo, 2020.

7. Os kathēkonta estoicos na pandemia

https://doi.org/10.36592/9786587424460-7

Diogo da Luz[1]

Fernando Fontoura[2]

Em função da pandemia de Covid-19, o ano de 2020 marcou a vida de todos. Em escala global, exigiu-se da população restringir as interações físicas o que fosse possível. Ainda assim, as interações sociais permaneceram, tanto as remotas, proporcionadas pela tecnologia da internet e das comunicações, quanto as presenciais, incluindo nestas as indispensáveis ou não. Portanto, mesmo que se entenda que a pandemia tenha ocasionado restrições sociais, em muitas ocasiões talvez seja melhor dizer que ela ocasionou restrições físicas à sociabilidade.

Neste sentido, vale tentarmos atualizar o termo *kathēkonta* da ética estoica em função dessa interação social que se afigurou nesse momento. Enquanto seres de comunidade, "pois nossa raça toda é disposta para a comunidade[3]", como afirma Hiércoles[4], quais *atos adequados* que mantém e fomentam a interação ética tanto individual quanto social? *Kathēkonta* enquanto *atos adequados* será visto na perspectiva de Hiérocles situada em seu tratado *Sobre Atos Adequados*, onde ele sustenta tais atos enquanto interações sociais éticas. E uma vez definido esse termo da ética estoica na perspectiva de Hiérocles, como perceber esses atos nesta situação pandêmica em que as interações sociais físicas enfraqueceram? Nessa nova configuração social, teriam os *atos adequados* algum papel relevante no desenvolvimento ético do indivíduo e da sociedade? Esses atos não teriam espaços de efetivação em tal circunstância?

Para tanto, vamos inicialmente tentar definir de forma geral os *atos adequados* no estoicismo e, principalmente, em Hiérocles, a partir de onde os interpretaremos

---

[1] Doutorando em filosofia CAPEX/PROEX pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: diogoftcons@hotmail.com

[2] Doutorando em filosofia CAPES/PROSUP pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). E-mail: fcdafontoura@gmail.com.

[3] RAMELLI, Illaria. *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts*. Trad. David Konstan, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009, p. 73.

[4] Hiérocles foi um filósofo estoico na primeira metade do século II d.C., um neo-estoico ou estoico romano.

enquanto intrinsecamente *sociais*. Logo depois, relacionaremos esses atos ao contexto da pandemia.

Atos Adequados – *kathēkonta*

Kathēkonta, ou atos adequados, têm dois sentidos: (1) enquanto busca e manutenção de sua natureza própria, no caso do ser humano, sua natureza racional; (2) enquanto desenvolvimento de sua própria moralidade através das relações sociais. Ambos sentidos têm a ver com outro termo estoico que os fundamenta, a *oikeiōsis*[5].

> Os estoicos sustentavam que os *atos adequados*[6] [*kathēkonta*] eram derivados inicialmente dos primeiros impulsos naturais aos quais se dizia que os seres humanos tinham uma afiliação natural [*oikeiōsis*]. Eles se desenvolveram na vida adulta para compreender a personalidade madura do indivíduo e de suas relações sociais e, como "as coisas de acordo com a natureza" (isto é, a natureza humana), foram pensados para formar o campo em que a moralidade é exibida ou, mais vagamente, o material (*hyle*) ou o conteúdo da ação moral[7].

Para os estoicos o primeiro movimento de um animal, seja humano ou não, é em direção à sua autopreservação e à manutenção de sua constituição. É *adequado*, segundo sua natureza, manter-se a si mesmo e ter atos em direção às coisas que o mantém em conformidade com sua própria natureza e constituição. Até aqui, todos os animais e até as plantas têm esses *atos adequados*, portanto ainda não são nem morais e nem sociais. Mas é a partir deles, nos desdobramentos ou desenvolvimento da *oikeiōsis*[8], que se estruturam os elementos éticos e sociais dos seres humanos. Nesses

---

[5] O termo em si não tem uma tradução unívoca - para qualquer idioma. Algumas tentativas são *apropriação*, *familiaridade*, *afinidade*, *pertencimento*. Essas traduções estão fundamentadas no radical *oik-*, que é o radical para *oikos*, *casa* em grego. Vale pensar no seu oposto, em que a palavra para o contrário de *oikeiōsis* não deixa dúvida: *allotrion*, o que é de outro, o que não me pertence, não está familiarizado a mim, não me é próprio. No início do tratado de Hiérocles, *Elementos de Ética*¸ no qual ele descreve os processos de desdobramentos da *oikeiōsis*, enconramos o seguinte: "Considero o melhor ponto de início para os elementos da ética ser a discussão sobre 'a primeira coisa que é própria e familiar [*prōton oikeion*] para o animal'", RAMELLI, Illaria. *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts*, p. 3.

[6] I. G. Kidd usa *appropriate acts*.

[7] KIDD, I. G. Moral Actions and Rules in Stoic Ethics, *In:* RIST. J. (ed.). *The Stoics*. California: University of California Press, 1978, p. 248.

[8] Cf. DINUCCI, A. Koinonia cósmica e antropológica em Epicteto, *In*: CORNELLI, G.; FIALHO, M.; LEÃO, D. (org.). *Cosmópolis mobilidades culturais às origens do pensamento antigo*. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 2016, p. 57-70.

desdobramentos da *oikeiōsis* está também o desenvolvimento gradual da razão (*logos*). E é a razão que vai, aos poucos, escrutinando as justificativas corretas para os atos adequados em consideração aos outros, além de si mesmo. Com a participação da *razão*, esses atos tornam-se mais do que atos pragmáticos em direção à preservação de si e de sua prole (como nos demais animais): tornam-se morais. No desenvolvimento dessa moralidade está a conexão com os outros fora do *eu* que quer se autopreservar. Entra-se, então, no segundo sentido do termo *kathēkonta*, a saber, no desenvolvimento da moralidade através das relações sociais. Tendo isso em vista, agora podemos analisar o segundo tratado de Hiérocles, *Sobre os Atos Adequados*[9], em que ele justifica um desenvolvimento ético social através de uma imagem com círculos concêntricos:

> Cada um de nós, de forma geral, é circunscrito como que por muitos círculos, alguns menores, alguns maiores, uns circundando outros, uns circundados, de acordo com suas diferentes e desiguais relações entre um e outro. O primeiro e mais perto círculo é aquele o qual cada pessoa desenha ao redor de seu próprio pensamento [διάνοιαν[10]], como o centro: neste círculo está incluso o corpo [σῶμα] e qualquer coisa que é empregado em função do corpo. Esse círculo é o mais curto e toca seu próprio centro. O segundo, após esse primeiro, permanece mais longe do centro e engloba o primeiro [círculo], é aquele o qual está dentro nossos pais, irmãos[ãs], esposa e as crianças estão nessa extensão. O terceiro, depois desses, é aquele no qual há tios e tias, avôs e avós, os filhos dos irmãos[ãs] e também primos. Depois desse [o quarto círculo] vem aquele que abrange todos os outros parentes. Depois desse [o quinto círculo], é o círculo dos membros do próprio *demo*[11] [τῶν δημοτῶν], depois [o sexto círculo] daquele de nossa própria tribo [τῶν φυλετῶν], após [o sétimo círculo] o dos próprios caros cidadãos e então, finalmente, [o oitavo círculo] daqueles que fazem fronteira com uma cidade [ἀστυγειτόνων] e de pessoas de etnia semelhante. O mais longínquo e maior círculo [o nono círculo], o qual

[9] Cf. RAMELLI, Illaria. *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts*. Trad. David Konstan, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009

[10] Ramelli traduz *dianoian* por *mente*. Porém, não há uma palavra unívoca em grego que possamos traduzir por *mente*. *Dianoia* tem uma relação forte, no entanto, com a palavra *noos* [νόος] tanto para *mente* humana e suas faculdades e capacidades quanto para a *mente* em sentido de princípio do universo, como em Aristóteles – Cf. *Metafísica* 1072^b 20. Preferimos traduzir *dianoian* por *pensamento*, que é o que ocorre na *mente*, já que tem o radical -*noia* na palavra, que remete à *mente*. Então, *dianoian* fica como pensamento, noção.

[11] *Démos* [δῆμος] é uma divisão política entre cidades e cidades-estado.

> circunda todos os círculos, é aquele da raça humana inteira [ὁ τοῦ παντός ἀνθρώπων γένους][12].

Em um primeiro momento, a consideração com os outros é fundamentada pelas relações afetivamente mais próximas, como filhos, irmãos e pais. Mas à medida que o indivíduo vai amadurecendo em sua razão[13] – *logos* –, essa afetividade ética se expande, e ele passa a considerar outros indivíduos mais distantes, como os vizinhos, pessoas de outras cidades, até chegar à humanidade inteira. É tanto adequado quanto racional estender essa consideração aos outros e, de certa forma, é *natural* assim o fazer. Se não houver nenhum obstáculo maior, como o incorreto desenvolvimento da razão ou das justificativas morais durante o processo, ou a morte prematura antes dos quatorze anos[14], é natural que o indivíduo se desenvolva para expandir seu cuidado ou consideração para além de si e dos proximamente afetivos.

Ao realizar esses atos adequados em relação aos outros, chegamos ao segundo sentido do termo *kathēkonta*, que está fundamentado em um sentido também específico da *oikeiōsis,* chamado por alguns de *oikeiōsis social*[15]. Portanto, nessa relação, podemos chamar aqui os *atos adequados* também de *atos adequados sociais*. Esses atos desenvolvem a personalidade moral do indivíduo através das relações sociais adquiridas, seja naturalmente – como pai, mãe, filho ou irmã – seja através das circunstâncias – como senador, carpinteiro ou guerreiro. Fundamentado na *oikeiōsis social*, no entanto, os atos adequados sociais partem para um sentido próprio. Para compreender esse conceito neste sentido mais amplo é interessante pensarmos no seu contrário: *idios* (ἴδιος), ou seja, próprio, particular, separado, distinto. Um *idiota* é

---

[12] RAMELLI, Illaria. *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts*, Stobaeus's Extracts from Hierocles, *On Appropriate Acts*, Stobaeus, Anthology 4.84.23 (3:134,1–136,2 Meineke; cf. Anth. 4.27.23 = 4:671,3–673,18 Wachsmuth and Hense) Ἱεροκλέους ἐκ τοῦ πῶς συγγενέσι χρηστέον. p. 90. Cícero, em *De officiis*, capítulo XVII do Livro I, à maneira estoica e muito parecida com Hiérocles, porém com menos ênfase na quantidade de círculos concêntricos, dá graus dentro de uma sociedade. O primeiro degrau, o mais imediato é a nação sendo uma mesma terra e um mesmo idioma. Outro degrau social é a cidade onde os cidadãos têm muitas coisas em comum, inclusive amigos e negócios. O terceiro nível social é a família, em que há muitos interesses comuns. Outro nível social é quando os filhos e seus filhos já se estendem a outras famílias e criam-se netos, outros casamentos e cruzamentos familiares dando origem a outras famílias. Mais adiante, ele coloca que esses níveis sociais são normativos na questão de quais atos apropriados devem ser mais merecedores de atenção, sendo na ordem que ele havia dito antes: nação, cidade, família e vizinhos parentes.

[13] Em *SVF* I 149 "A razão em senso completo se manifesta em nós à idade dos quatorze anos, como afirmaram Aristóteles, Zenão [o estoico], Alcmeone o pitagórico".

[14] *Stoicorum Veterum Fragmenta,* I, 149.

[15] Para mais sobre o debate relacionado a essa distinção, ver KLEIN, J. *The Stoic Argument from Oikeiōsis*. Oxford Studies in Ancient Philosophy, v. L, p. 143-200, 2016.

aquele que vive e pensa como um ser separado ou distinto. Mas do quê? Da *comunidade* (*koinē*), do comum, da união com outros. O desenvolvimento ético estoico, ao contrário do que muitos pensam, não é *idiota*, mas *koinē*, ou seja, se dá fundamentalmente e necessariamente dentro das relações comuns. Epicteto, como consta no *Manual* (*Encheirídion*)[16], diz: "Os atos adequados olhados pelas relações são medidos [por elas][17]". Portanto, os *kathēkonta* são medidos pelas relações realizadas em uma esfera de comunhão.

Os atos adequados precisam ser justificados racionalmente, precisam contar com as circunstâncias e com a adequação à natureza do ser que age.

> Atos adequados são todos aqueles os quais *a razão predomina/prevalece a nós a fazer* [grifo nosso]; e este é o caso com honrar os pais, irmãos e pátria, e o intercurso com amigos. Atos não adequados, ou contrários à adequação, são todos os atos que a razão censura/desaprova[18].

São atos que envolvem fazer escolhas e justificar racionalmente essas escolhas. São atos imperfeitos, contingentes e relativos, pois não são atos propriamente dos sábios. Têm por referência as coisas preferíveis (*proēgmena*[19]), como a vida, a saúde,

---

[16] Como Sócrates, Epicteto nada escreveu. Seu aluno Lúcio Arriano redigiu oito livros que acabou chamando de *Diatribes* (διατριβή, estudo) ou *Discursos*. Sobraram-nos quatro desses livros e mais uma compilação deles que se chamou de *Encheirídion* ou *Manual*, também realizado por Arriano. Sobre o *Encheirídion* nos diz Aldo Dinucci: "O termo grego *encheirídion* se diz do que está à mão, sendo equivalente ao termo latino *manualis*, "manual" em nossa língua. Significa também "punhal" ou "adaga", equivalente ao latino *pugio*, arma portátil usada pelos soldados romanos atada à cintura. Simplício, em seu *Comentário ao Encheirídion de Epicteto*, diz-nos que Arriano, que escreveu o *Encheirídion*, "sintetizou as coisas mais importantes e necessárias em filosofia a partir das palavras de Epicteto para que estivessem à vista e à mão" (192 20 s.)", cf. DINUCCI, A., Introdução. *In*: EPICTETO. *O Encheirídion de Epicteto*. Edição bilíngue, Textos e notas de Aldo Dinucci; Alfredo Julien, São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012, p. 3.

[17] *Manual*, 30. Uma tradução mais livre seria "Os atos apropriados são geralmente medidos pelas relações sociais." Importante salientar que *parametreitai* (medir), é medir uma coisa por outra e não uma medida isolada ou em si mesma, ou seja, requer uma *relação*.

[18] Diógenes Laêrtios. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. 2ª ed. Trad. Mário da Gama, Brasília: Universidade de Brasília, 2014. Livro VII, 108. Abaixo, esta obra será referenciada pela abreviatura DL.

[19] *Indiferentes preferíveis* é uma especialização do termo *indiferente*. *Indiferentes* (*adiaphora*) são todas as coisas que não são nem boas nem más em si mesmas, portanto, não participam do bem ou do mal moral. Em DL VII, 102 "[...] indiferentes são todas as coisas que não beneficiam nem prejudicam, por exemplo: a vida, a saúde, o prazer, a beleza, a força, a riqueza, a boa reputação, a nobreza de nascimento, e seus contrários: a morte, a doença, o sofrimento, a feiúra, a debilidade, a pobreza, a mediocridade, o nascimento humilde e similares". No entanto, das coisas indiferentes, algumas merecem ser escolhidas e outras rejeitadas. Dignas de escolhas são aquelas que participam do valor, ou seja, os indiferentes preferíveis. Mas como atribuir valor a uma coisa indiferente? "Eles entendem por valor uma certa contribuição à vida equilibrada pela razão, requisito de todo bem; mas entendem também uma certa potência ou utilidade mediata que contribui para a vida segundo a natureza, como a contribuição que a saúde e a riqueza trazem à vida segundo à natureza. [...] Então, merece escolha tudo

o prazer, podendo ocorrer de modos diferentes segundo a circunstância de como alcançar o que é preferível. Este é o horizonte ou campo objetivo desses atos. E é aqui que vamos justificar nossos atos adequados sociais.

Mas se são atos imperfeitos, relativos, circunstanciais, como os diferenciar de atos puramente pragmáticos sem valor moral? Esses atos adequados, escreve Diógenes Laêrtius, são divididos entre atos *incumbentes* e atos *não incumbentes*. Os primeiros, embora não sejam precisamente virtuosos, estão relacionados à virtude, por isso são relativamente morais, referindo-se apenas aos preferíveis, pois nenhum preferível tem valor em si, mas somente em relação a algo exterior a ele. Por isso, os preferíveis aqui são o que os estoicos chamaram de *indiferentes preferíveis*, pois são coisas boas, mas indiferentes para se obter uma *disposição* virtuosa. Os segundos, os *não incumbentes*, não participam em nada da virtude, portanto não são morais em absoluto. Entre os atos adequados incumbentes estão, por exemplo, a busca pela saúde, que embora seja indiferente à virtude, é naturalmente preferível à doença. Embora para os estoicos apenas as virtudes sejam bens verdadeiros, a saúde é um indiferente preferível que mantém a constituição do indivíduo e propicia a ele que desenvolva as virtudes, beneficiando tanto a si quanto a sociedade. Tal ato é *incumbente* porque envolve a responsabilidade de seleção e ação do indivíduo em direção a essas coisas. Aquilo que incumbe é aquilo que compete, é de competência, é de encargo do indivíduo, seja enquanto natureza humana seja enquanto na natureza da relação que este se envolve. Quanto aos atos *não incumbentes* estão caminhar ou contar o número de estrelas no céu. São atos que não participam em nada da virtude, portanto são amorais. Assim, atos adequados incumbentes são aqueles que têm como referência de valor a natureza do ser que age, as circunstâncias – individuais ou sociais - e a justificação racional que os acompanha.

A justificação racional não é uma mera explicação lógica entre premissas e conclusões, pois o *racional* está ligado ao *logos* e este é divino e, portanto, está intimamente ligado ao *bem*. Há implicitamente aí uma teleologia ao *bem último* ligada à justificação racional. Uma mera justificação racional lógica pode acompanhar qualquer ato, até o de um tirano. Ele pode justificar racionalmente suas ações, mas se

o que tem valor", em DL VII, 105-106. Indiferentes não têm valor em si mesmo e só relativamente quando participam do bem ou mal, no caso quando contribuem à vida segundo a natureza.

ela estiver desvinculada do *bem último*, não conta como justificação racional no sentido que os estoicos dão ao termo.

Mais uma característica importante dos atos adequados é sua efetivação. Um ato adequado não conta somente com a justificação racional para tornar-se um ato adequado, mas necessita ser efetivado. Seus efeitos, digamos "materiais", contam como medida de valor. Em *Sobre a afeição familiar* (*philostorgia*), nas *Diatribes* I.XI.17, Epicteto discute com um pai se sua ação de abandonar a filha doente sozinha na cama foi um ato adequado ou não. A conformidade à natureza e a justificação racional fazem parte daquilo que são os atos adequados ou os *kathēkonta* e é sobre esses aspectos que Epicteto fala com esse pai. A efetivação de sua ação, a do pai abandonar a filha doente, tem que conferir com as corretas justificativas daquilo que é *natural* e daquilo que é uma *justificação racional*. No caso, chega à conclusão Epicteto que não foi nem natural nem uma correta justificação racional e, portanto, a efetivação desse ato foi não adequada (*apoproēgemena*) nem eticamente para o indivíduo, o pai, nem socialmente, para a filha e para os outros envolvidos com ela, no caso a mãe e a enfermeira.

A justificação racional *precisa* ser acompanhada da efetivação do ato, assim como o ato deve ser acompanhado da correta justificação racional. O valor de um ato adequado social é, de fato, sua ação e efetivação social acompanhada da correta justificação racional. Tendo isso em vista, entra nossa questão neste artigo: como os atos adequados se justificam em uma sociedade que está impedida de ter interação social física? Os atos adequados sociais se justificariam somente em atos virtuais? Quais as características da interação social física que difere da interação social virtual, como no caso da pandemia do Covid-19?

A efetivação de atos adequados sociais conta, para o desenvolvimento ético social, que o indivíduo que age se desenvolva eticamente também. Aqui entram os círculos concêntricos de Hiérocles onde ele traz a imagem de círculos, um dentro do outro, sendo o menor e o central deles aquele em que o *eu* se situa, e o mais distante o da humanidade como um todo. A partir disso ele define também um objetivo ético: expandir o horizonte do *eu* até o último círculo com a mesma força *ética* ou de *afinidade* como com aquele círculo logo mais próximo desse *eu*, i.é., filhos ou familiares. Essa expansão tem algumas características fundamentais: 1) é um desenvolvimento ético em direção ao mundo – pessoas e coisas – "fora de si" com o

objetivo de diminuir o espaço *ético-afetivo*[20] e de *importância* entre esses círculos e o *eu*, e 2) é uma expansão não somente intelectual ou racional ou cognitiva, mas *ética*.

> De fato, uma maior distância em relação ao sangue subtrai algo da boa vontade [*eunoias*], mas, no entanto, devemos fazer um esforço para assimilá-los. Pois isso chegaria à justiça se, por nossa própria iniciativa, reduzirmos a distância em direção a cada pessoa em nossos relacionamentos[21].

O objetivo dessa expansão, diz ele,

> Uma vez que isso tenha sido pensado, é possível, começando com o círculo mais estendido, desenhar os círculos - relativos ao comportamento que é devido a cada grupo - juntos de uma maneira, como se estivessem voltados para o centro, e com um esforço para transferir sempre daqueles [círculos] que estão ao redor para dentro do [círculo] que os abrange[22].

Para justificar e desenvolver esse movimento de expansão e abertura às coisas "fora de si", principalmente a partir dos círculos fora das relações de sangue e parentesco, Hiérocles faz uso de valores e virtudes como a *honra* que devemos a todos, a *boa vontade*, a *justiça* no sentido de equidade ou correta medida e a "força" do nome ou do significado que damos ao chamarmos todos de *irmãos*, conferindo uma mudança interna de comportamento através da ressignificação da relação por um nome mais *afetivo* (irmãos). Todas essas justificativas são artifícios cognitivos e comportamentais para a *contração ético-social* dos círculos em direção ao *eu*.

Sem uma mínima noção de afastamento físico social na antiguidade, tanto antes de Hiérocles quanto em sua própria época, está implícito nos *atos adequados* que para efetivar essas virtudes é necessário que o indivíduo esteja em interação física com a *resistência* que o faz exercitar a virtude. Por isso que os *atos adequados* não são apenas cognitivos ou judicativos na vida mental do indivíduo, mas precisam se efetivar na prática. São necessárias ações que diminuam a distância afetiva que nos separa dos

---

[20] Embora não há nenhuma palavra mais contundente no texto de Hiérocles sobre a qualidade *afetiva* dessa expansão do *eu*, ao contrário, os *atos devidos* estão vinculados à natureza humana enquanto ser social e que necessita dos outros, pensamos que essa expansão conta com um caráter afetivo de, no mínimo, *empatia* ou *simpatia* estoica da qual não é apenas intelectual-cognitiva. Cícero considera esse primeiro movimento na *oikeíōsis* como *afetivo*. Cf. Cícero, D*e finibus bonorum et malorum*. III 16 ss.
[21] RAMELLI, Illaria. *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts*, *On Appropriate Acts*, p. 92.
[22] RAMELLI, Ilaria. *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts, On Appropriate Acts*, p. 90.

demais que não são nossos próximos sanguíneos ou familiares. Temos necessidade, por exemplo, de um esforço para fazer uma fisioterapia para um membro afetado após um acidente vascular. De maneira análoga, é preciso se dispor a considerar outros fora de meu âmbito afetivo direto como importantes e dignos de ações éticas, uma vez que são *naturalmente* próximos a mim[23]. A boa vontade, a honra, a justiça – de dar a cada um aquilo que lhe é devido –, considerando os outros mais distantes de nossas relações familiares e afetivas, requer uma boa disposição e um autodomínio (*autarqueia*) que só são exercitados frente às interações físicas, e não somente cognitivas ou *virtuais*. Não é à toa que Epicteto usa muito a metáfora dos ginastas olímpicos com o intuito de explicar o treino sistemático e atento dos juízos internos e do correto uso das representações[24]. Um atleta olímpico não pode alcançar seu objetivo, a vitória, se treinar somente fundamentando naquilo que lhe dá um mero prazer ou não lhe desafia.

As ações adequadas sociais, nossa interpretação para *kathēkonta* em Hiérocles, requerem que o indivíduo entre em contato com outros que não sejam seus próximos, iguais ou muito parecidos com ele. Caso contrário, os atos adequados sociais seriam apenas atos "idiotas", atos cujo horizonte de ação somente diz respeito àquilo que já antecipadamente concorda com os próprios juízos, prazeres e valores. No cenário da pandemia, as pessoas passaram a socializar ainda mais pela internet, através de programas de interação por vídeo, mas frequentemente se direcionando a pessoas, assuntos e atividades disponíveis de acordo com o mesmo viés ou de semelhança de valores, pensamentos ou ideias. Esse não é um problema em si, pois as pessoas procuram atividades que tenham a ver com seus gostos, buscas ou prazeres. Mas na pandemia essas atividades passaram a quase totalizar as relações sociais que as pessoas têm. Não saindo mais de casa, não indo ao trânsito, ao mercado público, ao centro de sua cidade, não enfrentando filas, tendo relações de trabalho nas quais se pode apertar um botão virtual para "mutar" os outros (ou podendo desligar a câmera ou o som do aplicativo), as pessoas diminuem a interação com o diferente e com aquilo

[23] O termo "esforço" utilizado nessa analogia precisa ser considerado à luz da perspectiva estoica, ou seja, a partir não de uma simples força de vontade ou de um desejo muito intenso, mas como algo provocado pela compreensão de que é preciso se concentrar em tal aprimoramento.

[24] Diatribe III, XV, 2-5 "É possível, então, tirar vantagem dessas cosias [aparentemente ruins que acontecem]? – Sim, de todas elas. – Mesmo do homem que comete injúrias comigo? – E qual é o bem que faz o companheiro de luta para o atleta? O maior deles. Assim também meu injuriador virá a ser aquele que me preparará para a disputa. Ele exercitará minha paciência, minha imparcialidade das paixões, minha moderação".

que obstaculiza seus desejos ou prazeres. Interagindo em uma sociedade pandêmica, os atos adequados, por mais que ainda estejam em interação social, tornam-se atos *idiotas*, não apenas no sentido de separado ou privado da sociedade, mas porque vêm a efetivar *feudos* ou *tribos idiotas* que lidam apenas com suas próprias semelhanças sem interagir com o diferente, com outra comunidade ou com membros de comunidades que desafiem seus próprios valores ou prazeres. Mesmo tendo justificativas racionais para esse tipo de interação social virtual, essa justificação não está conforme o *logos* estoico, pois este, além de divino, é *social* e fomenta tanto quanto preserva as relações sociais, como nos diz Epicteto:

> Mas quando Zeus deseja ser "portador da chuva" e "doador de frutas" e "pai dos homens e dos deuses", você pode ver que ele não pode realizar essas atividades ou ganhar essas nominações se ele se não for útil para o comum (*to koinon*)[25].

É um pressuposto estoico que somos seres comunitários por natureza, a justificação racional que acompanha os atos adequados tem que estar vinculada a essa natureza. Portanto, é em função das próprias relações sociais que nossas justificativas precisam estar associadas. Um indivíduo alienado da sociedade por justificar que esta é perversa e que separar-se dela é melhor para seu bem-viver, é um indivíduo que se pensa humanizado, mas que não tem atos que concordem com seu pensamento. Sua justificativa até pode se utilizar da razão, mas é isolada da natureza humana, portanto é uma justificativa falha.

Os atos adequados sociais, ou os *kathēkonta*, não se efetivam de forma mitigada ou em sociedades sem interação física, que fomentam, ao invés do *cosmopolitanismo*[26] estoico, uma sociedade dividida em *tribos* ou *feudos idiotas*, no sentido da palavra grega de afastamento do comum em escala abrangente. Seria para os gregos antigos, e para os estoicos em geral, uma aberração poder pensar em construir o caráter ou a personalidade moral sem atos adequados sociais que têm como paradigma o encontro

---

[25] Tradução de LONG, George. *Discourses of Epictetus*. New York: D. Appelton and Company, 1904, texto grego em OLDFATHER, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. Vol. I Discourses Books I and II. London: Harvard University Press, 1956, D I.XIX.12.

[26] Esse termo traz a ideia de que simplesmente, por sermos todos da mesma raça, é conferida a todos nós uma ilimitada e igual dignidade. Importante termos a noção de que *polis* não é *cidade* com a vemos hoje em dia, a cidade em que nascemos, portanto, um *senso político*, para os estoicos, é um senso universal, ligado ao *logos* que é universal em todos os seres humanos. *Cosmopolitanismo* é a universalidade da *polis* através do *logos*.

na *ágora*. Assim como a *oikeiōsis*, os *kathēkonta* se desdobram de individual para social *naturalmente*. Os atos adequados se fundamentam, como colocado em Diógenes Laêrtius, em atos do próprio desenvolvimento ético individual, mas se desdobram, como colocou Hiérocles, em atos adequados sociais. Sob a perspectiva dos *kathēkonta* no estoicismo, essa estrutura social virtual em tempos de pandemia não supre totalmente o horizonte de atos adequados sociais para o desenvolvimento da personalidade moral do indivíduo. Nas ideias de que o indivíduo, melhorando sua envergadura moral, ajuda a aumentar a envergadura moral da sociedade, e de que uma sociedade com estrutura moral ajuda o indivíduo a se desenvolver em sua personalidade moral, é necessário considerar tanto a fisicalidade quanto as controvérsias valorativas que porventura ocorrem nas relações.

Kathēkonta **e pandemia**

Dado que diversas atividades passaram a ser realizadas remotamente na pandemia de Covid-19, muito do que ocorria nas interações presenciais deixou de acontecer ou passou a acontecer de forma diferente. Por um lado, pode-se destacar o aspecto positivo dessas atividades remotas, uma vez que permitiram a consolidação do uso da internet para realizar interações à distância, para aproximar quem está longe. Nesse caso, a compreensão do espaço virtual como um componente da realidade foi finalmente consolidada, pois é apenas uma forma diferente de ser, aquilo que Levy já havia ressaltado em sua obra *O que é o virtual*[27]. Por isso, o âmbito virtual, por fazer parte da realidade e por permitir interações sociais, tornou-se efetivamente uma alternativa importante à sociabilidade humana e ganhou grande relevância após as medidas de isolamento decorrentes da pandemia.

Por outro lado, se as relações virtuais proporcionaram aproximações e relacionamentos com poucos cliques ou arrastar de dedos nos aparelhos digitais, elas também permitiram a interrupção dessas duas com a mesma facilidade. Nesse sentido, determinadas interações passaram a ser facilmente evitadas, destoando em muitas ocasiões do que seria possível de se realizar se o ambiente, ao invés de virtual, fosse físico. Por isso, em função do incremento da forma virtual de interação, possibilitou-se o despendimento de mais tempo e atenção àquilo que melhor se conforma ao

[27] LÉVY, P. *O que é o virtual?* Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 15.

interesse próprio, tornando fácil a eliminação do que não corroborar com ele. Nesse caso, muitas situações de convívio com o diferente ou com a perspectiva do outro, característicos da esfera pública, passaram a ser mais facilmente descartadas em nome de uma economia de tempo e atenção para o que corresponda aos interesses particulares. Sendo assim, o mesmo recurso tecnológico que passou a ser frequentemente utilizado para aproximar as pessoas carentes de contato social na pandemia acabou também por ocasionar determinadas restrições de convívio.

Uma situação como essa, de reforço às questões particulares, possibilita evocar o já mencionado termo grego *idiōtēs* também sob a perspectiva de carência de conhecimento, de uma atrofiada visão de si em relação ao mundo. Esse termo significa, enquanto adjetivo, "próprio de um homem privado, simples, ignorante" e enquanto substantivo "um homem privado (...), um homem sem educação"[28]. Ou seja, o *idiōtēs* é aquele que não é suficientemente educado para considerar as coisas por uma perspectiva mais ampla, uma vez que se priva da dimensão pública e até mesmo cósmica da vida. Os estoicos criticavam esse ponto de vista particularizado, uma vez que nele se negligencia a condição social do ser humano. Diz Marco Aurélio:

> Não é possível cortar um ramo de um galho contíguo sem que esse ramo seja também cortado da árvore inteira. De idêntica maneira, o ser humano que é separado de um único indivíduo humano é seccionado de toda a comunidade. Um ramo, contudo, é cortado por outrem, ou seja, por alguém, ao passo o próprio ser humano é o autor de sua separação ao dirigir ódio e aversão a seu próximo, na ignorância de que, por meio dessa ação, está ao mesmo tempo dissociando-se dos integrantes da cidade-Estado como um todo, isto é, de todos os seus concidadãos. Mas ele, como uma exceção, recebeu de Zeus, aquele que formou a comunidade e a vida coletiva, a seguinte dádiva: a possibilidade de novamente nos associarmos ao próximo e nos tornarmos novamente um elemento para completar o todo. Entretanto, a repetição reiterada dessa separação torna mais difícil a nova associação e aumenta sumamente a dificuldade de seu restabelecimento para aquele que efetuou a cisão. Em uma palavra, o ramo que desde o início se desenvolveu conjuntamente com a árvore e se conservou graças ao mesmo alento dela não é semelhante ao ramo que, após um corte e uma separação, é

[28] ISIDRO PEREIRA, S. J. *Dicionário grego-português e português-grego*. 4 ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1969, p. 275.

> reincorporado na planta mediante enxerto, não importa o que digam os jardineiros. Crescer com o tronco, sim; ter o mesmo ponto de vista, não[29].

Segundo os estoicos, é preciso que não menosprezemos nossas relações sociais, pois tal comportamento vai contra a natureza não apenas gregária do ser humano, mas comunitária e cosmopolita (cidadania cósmica)[30]. Para eles, os seres humanos não apenas vivem juntos, mas naturalmente se realizam na comunidade. Nesta, assumem papeis que podem ser identificados nas relações com os outros: papel de pai, filho, mestre, aprendiz, amigo, entre outros. Porém, os estoicos não se referem a esses papeis apenas para expor teoricamente a natureza comunitária humana em contraposição à perspectiva particularizada: eles vão além disso e tomam os papéis como elementos importantes na prática dos *kathēkonta*. Grande parte do aspecto prático da filosofia estoica passa pela identificação dos papeis e de quais ações vêm a ser adequadas em relação a eles[31]. A prática dos *kathēkonta*, em sua dimensão social, afeta diretamente as atuações nos papeis que nos são demandados na sociedade. Foi como ocorreu com Helvídio Prisco, na sua posição de senador, em relação ao imperador Vespasiano. Conta-nos Epicteto:

> Quando Vespasiano enviou-lhe um pedido para que não comparecesse ao Senado, Prisco respondeu: "Depende de ti não me permitir ser senador. Mas, na medida em que eu o for, devo comparecer".
> – Vai, disse Vespasiano, porém, ao comparecer, fica em silêncio.
> – Não me interrogues e ficarei silêncio.
> – Mas devo interrogar-te.
> – E devo dizer o que se me afigura justo.
> – Se falares, te condenarei à morte.
> – Quando eu te disse que sou imortal? Tu farás o que é teu, eu farei o que é meu. É teu condenar-me à morte. É meu morrer sem tremer. É teu condenar-me ao exílio. É meu retirar-me sem me afligir[32].

---

[29] MARCO AURÉLIO. *Meditações*, XI, 8.
[30] *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 262.
[31] EPICTETO. *Manual (Encheirídion)*, 30.
[32] EPICTETO. *Diatribes*, I, II, 19.

Ademais, em função da influência de Panécio, os estoicos romanos passaram a se ater à perspectiva das pessoas comuns[33], atribuindo grande destaque aos *kathēkonta* como forma de exercício de aprimoramento humano. Tal compreensão reflete diretamente na exercitação dos *kathēkonta* na esfera social, nas relações com os demais, mesmo as mais cotidianas. Nesse caso, como em todo exercício, a prática habitual[34] desses *kathēkonta* resultam no fortalecimento de uma disposição afeita à sociabilidade, ao bom trato, sendo incrementada pela vivência nas nuances próprias das especificidades de cada situação.

Na pandemia de Covid-19, muitas das interações que se abreviaram em função do isolamento físico ocasionaram a diminuição de situações em que se poderiam exercitar os *kathēkonta* nas vicissitudes do ambiente físico da esfera pública. Por um lado, a pandemia proporcionou o aumento de interações sociais por meio da tecnologia, interações mais facilmente adaptadas às particularidades de cada um, mas, por outro lado, ela ocasionou a redução de ambientes favoráveis ao exercício dos *kathēkonta* nos ritmos e espaços do ambiente público físico. Não obstante ela tenha evidenciado a necessidade de exercício em preceitos (*kathēkonta/praecepta*) tais como respeitar os pais ou cuidar dos filhos devido ao aumento da convivência familiar, a diminuição do compartilhamento dos espaços públicos fez reduzir os casos propícios para o exercício de convívio com os mais diferentes, afetando até mesmo práticas simples como saudar vizinhos ou ser paciente em uma fila. Esta última, por exemplo, pode se tornar difícil na medida que o costume na imediaticidade tecnológica muitas vezes chega até mesmo a prejudicar o exercício da paciência. O outro, ou os outros, na impaciência, frequentemente são considerados prejudiciais, são tratados como causadores de problemas ou como adversários em uma disputa contra o tempo do mundo das interações físicas.

A partir da pandemia, passou-se a organizar muito mais encontros pela internet que antes eram realizados em grandes salas físicas, como apresentações musicais, palestras, aulas, reuniões etc. Tal alternativa beneficiou não só os que antes estariam presentes fisicamente, mas proporcionou que muitos que não estariam, em função da distância, passassem a estar. Esse é mais um exemplo de como a tecnologia pôde ainda mais unir grupos em nome de interesses específicos, fortalecendo laços nesses

[33] SÊNECA. *Cartas*, 116, 4-6.

[34] Quanto à habitualidade nos *kathēkonta*, ver CÍCERO, *De finibus bonorum et malorum*, III, VI, 20.

interesses específicos. No entanto, mesmo que seja relevante o fortalecimento desses laços, mais importante, porém, é fortalecer o laço com a humanidade como um todo, em que nos afastamos da *idiotia* e passamos a aprimorar a percepção de nossa condição de parte da humanidade. Esse aprimoramento está associado ao cuidado com os *kathēkonta* em sua dimensão social, em que qualquer ser humano pode se exercitar: respeitar os vizinhos, não fazer fofocas ou falar maledicências, não ostentar bens materiais, ocupar-se com os assuntos públicos[35], ser solidário, ser cordial[36].

Os *kathēkonta* acima descritos são preceitos, formas gerais nas quais o ser humano se encontra adequadamente na natureza, de modo a se identificar com o que naturalmente se é. São atos que convergem com o que é naturalmente humano. Nesse sentido, a prática desses atos é uma verdadeira prática de si na medida que exercita o aperfeiçoamento no que é característico de si. A prática em tais atos é um verdadeiro exercício de autoaperfeiçoamento, ou para usar a terminologia de P. Hadot, um exercício espiritual[37].

Ao entender a atividade da filosofia como busca por sabedoria, assim como compreendida pelos estoicos e outros filósofos antigos, necessariamente pensa-se na busca por sabedoria na vida em uma dimensão ampla, não apenas teórica, mas teórica e prática. Quem vive com sabedoria vive bem, corretamente, da melhor maneira possível. Havendo um resgate desse entendimento de filosofia para o contexto da pandemia, torna-se mais fácil entender em que medida a situação de isolamento veio a interferir nas "práticas de humanidade", por assim dizer, uma vez que, ao se restringirem as interações sociais, diminuiu-se a oportunidade de se trabalhar os *kathēkonta* com o diferente, com o outro. Pela perspectiva estoica, o aprimoramento humano por meio da filosofia passa não só pelo aprendizado teórico, mas pelos desafios práticos nas situações da vida. Como entendem os estoicos, Héracles (Hércules), por exemplo, foi virtuoso porque colocou-se à prova nos desafios do mundo, não ficou apenas restrito àquilo que lhe parecia favorável na vida privada. Como relata Epicteto:

> O que pensas que Héracles teria se tornado se não houvesse um leão, uma hidra, um cervo, um javali e humanos injustos e ferozes que ele expulsou e expurgou? E

---

[35] LONG; SEDLEY, 1987, 59b.
[36] EPICTETO, *Manual*, 16 e 30.
[37] Para uma maior compreensão do termo "exercício espiritual" em Hadot, ver HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque, Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 19-21.

> o que faria se nada de tal tivesse acontecido? Não é evidente que se envolveria em um cobertor e dormiria? Portanto, em primeiro lugar, ele não teria se tornado Héracles se desperdiçasse toda a vida na moleza[38] e na inação. E mesmo se tivesse se tornado Héracles, qual lhe seria a vantagem? Que uso teriam seus braços, o restante de sua força, sua constância e sua nobreza se certas circunstâncias[39] e assuntos tais não o sacudissem e não o exercitassem?
> – E então? Ele deveria suprir essas coisas para si mesmo, e procurar o leão e a hidra e o javali, e os levar para a sua terra natal?
> – Isso seria tolice e loucura. Porém, tendo surgido e sido descobertas, essas coisas foram úteis para exercitar Héracles e torná-lo conhecido[40].

Esse exemplo de Héracles talvez possa ser uma boa referência para se pensar uma maneira de lidar com as dificuldades que foram impostas pela pandemia de Covid-19: que as carências à sociabilidade ocasionadas pelo isolamento na pandemia possam ser supridas através da *prática dos kathēkonta com o diferente nas oportunidades que forem apresentadas*, sem se deixar iludir pela cômoda e aparente ideia de si em meio às relações que apenas servem como viés de confirmação para as próprias particularidades.

Referências

ARNIM, H von. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1903-1905, v. 1-3, 1924, v. 4. (Índices por M. Adler).

CÍCERO. Textos Filosóficos. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

CRISIPO DE SOLOS. *Testimonios y Fragmentos*. Tradução de F. Javier Campos Daroca e Mariano Nava Contreras. Madrid: Editorial Gredos, 2006. v. 2.

DINUCCI, Aldo. *Koinonia cósmica e antropológica em Epicteto*, p. 57-70. IN: Cosmópolis mobilidades culturais às origens do pensamento antigo. Gabriele Cornelli, Maria do Céu Fialho, Delfim Leão (Org.). Coimbra: imprensa de Coimbra, 2016.

DIÓGENES LAÊRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. 2ª ed. Trad. Mário da Gama, Brasília: Universidade de Brasília, 2014.

---

[38] Pequena modificação nossa na tradução de Dinucci, que optou verter *tryphe* por “luxúria”.
[39] Outra pequena modificação: Dinucci traduziu *peristasis* para “dificuldade”, mas optamos por “circunstância”.
[40] EPICTETO. *Diatribes*, I, 32-36.

EPICTETO. *O Encheirídion de Epicteto*. Edição bilíngue, Textos e notas de Aldo Dinucci; Alfredo Julien, São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.

EPICTETO. *As Diatribes de Epicteto*, livro I. Trad. Aldo Dinucci. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.

HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque, Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

KIDD, I. G. *Moral Actions and Rules in Stoic Ethics*, pp. 247-258, in RIST. John M (ed.). *The Stoics*. California: University of California Press, 1978.

KLEIN, J. *The Stoic Argument from Oikeiōsis*. Oxford Studies in Ancient Philosophy, v. L, p. 143-200, 2016.

LÉVY, P. *O que é o virtual?* Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1999.

LONG, George. Discourses of Epictetus. New York: D. Appelton and Company, 1904.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (ed.). *The Hellenistic Philosophers*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2019.

OLDFATHER, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. Vol. I Discourses Books I and II. London: Harvard University Press, 1956.

OLDFATHER, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments. Vol. II Discourses Books III and IV, the manual and fragments*. London: Harvard University Press, 1952.

RAMELLI, Illaria. *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts*. Trad. David Konstan, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

SÊNECA. *Cartas a Lucilio*. Tradução de Vicente López Soto. 4 ed. Barcelona: Editorial Juventud, 2012.

8. Pandemia, Isolamento e Sentido

https://doi.org/10.36592/9786587424460-8

Diogo Villas Bôas Aguiar[1]

I

Podemos dizer, certamente, que a essa altura do ano de 2020, diferentemente do que víamos nos meses de janeiro e fevereiro, não há mais dúvidas sobre o alcance e a profundidade do impacto do vírus. A exemplo do modo como Hobsbawm leu o século XIX, que só terminou em 1918 com o fim da Primeira Guerra Mundial, já há quem diga que a pandemia de Covid-19 marca o fim do século XX.[2]

Parece-me uma sugestão adequada. Afinal de contas, a pandemia tem colocado em questão a crença que o século XX possuía de que a tecnologia seria um passo fundamental para a efetivação do projeto iluminista de emancipação e libertação do homem. Além disso, ela também aceleraria o processo de globalização. Não é bem isso que estamos vendo se concretizar. Os últimos acontecimentos, como o que vimos aqui e nos EUA, expressam justamente um movimento contrário.

É verdade que a internet mostrou todo seu potencial em aproximar a comunicação entre as pessoas nesse momento, caindo como uma luva para a narrativa tecnológica romântica das empresas do Vale do Silício que prometem nos oferecer soluções que minimizariam os impactos da pandemia (plataformas de educação a distância, aplicativos de chamada de vídeo, sistema de rastreamento de contatos). No entanto, internet pra quem? A que preço?[3]

O acesso ao *home office* e a possibilidade de explorar os benefícios que a internet pode proporcionar não é para todos. Pelo contrário. Quem já possuía privilégios, viu a ampliação dos mesmos. Viu o conforto e a proteção sendo assegurados. Já quem possuía pouco ou nenhum, só perdeu ainda mais – se é que isso é possível. Não nos enganemos, nem façamos vista grossa: a tecnologia produz desigualdades, e a

---

[1] Doutor em Filosofia, membro associado do CEBEL.

[2] Me refiro ao texto de SCHWARCZ, L. **Quando acaba o século XX**, São Paulo, Companhia das Letras, 2020.

[3] O impacto das Big Tech é algo que ainda precisamos digerir, sobretudo agora com a pandemia. Sugiro a leitura de MOROZOV, E. **Big Tech: a acensão dos dados e a morte da política**, São Paulo, Ubu, 2018.

pandemia só escancara esse fato. Sem dúvidas, um momento grave e crucial, esse que estamos vivendo.

Trata-se de um ponto de inflexão. A própria ideia de fim é portadora de uma ambiguidade que deve ser explorada por qualquer um que se coloque a tarefa de pensar.[4] "Fim", se não for tomado em sentido absoluto, é sempre uma duplicidade. É uma simultaneidade de uma negatividade, afinal há algo que acaba, e uma positividade, pois supõe-se que há algo de intrinsecamente diferente que desponta na morte. Mas, em última instância, definir o que acaba e o que começa depende fundamentalmente das escolhas que podemos fazer não só enquanto indivíduos, enquanto nação, mas sobretudo enquanto modelo de civilização.

II

Se a amplitude da disseminação de um vírus nos conduziu a uma pandemia, a mesma velocidade e abrangência percorreu o afloramento dos debates. O vírus invadiu as mais diversas áreas e com as perspectivas as mais variadas. Assim, se por um lado observamos o confinamento dos corpos, por outro, para usar a metáfora sugerida por André Brayner, percebemos um processo de desconfinamento das ideias.[5]

Nesse ano de 2020, para além do (falso) dilema entre saúde e economia exaustivamente levantado e repetido, vimos as discussões repercutirem para questões de educação, ciência e política: aulas a distância e fechamento das escolas e universidades, drogas e vacinas, tudo isso permeado por interesses políticos escusos que só atrapalham.

Várias relações que já estavam abaladas em nosso contexto brasileiro nos últimos anos (sobretudo essa última tríade entre educação, ciência e política) mergulharam em um desordenamento e uma desarticulação que só agravaram um quadro já deficiente. No entanto, as discussões, em especial no âmbito da filosofia, área tipicamente confinada na universidade no nosso país, vivenciou uma abertura.

Vimos uma ampliação considerável da presença e participação em redes sociais, com organização de *lives*, colóquios e jornadas. A Associação Nacional de Pós-

---

[4] Como bem explorou recentemente Franco Berardi em BERARDI, F. **Extremo: crônicas da psicodeflação**, São Paulo, Ubu, 2020.

[5] Esse é o título dado pelo professor da UCS para o projeto de debates organizados no Youtube. A apresentação está disponível através desse link https://www.youtube.com/watch?v=yVOhBViw11g

graduação em Filosofia (Anpof), é digno de nota, atuou como um catalisador de muito do que vem sendo discutido e produzido. As revistas de filosofia também se envolveram, publicando números especiais, como as revistas *Voluntas*[6], *O que nos faz pensar*[7] e *Investigação filosófica*[8].

As perspectivas que se assumem nos debates são as mais plurais e mais diversas, todas girando em torno de um esforço conceitual de pensar o que estamos vivendo. Finalmente, parece que a filosofia no Brasil deixou um pouco mais de lado a interpretação acadêmica dos filósofos para tentarmos interpretar o nosso entorno. Seria esse mais um fim que a pandemia inaugura?

III

Atingimos um ponto em que já é possível, inclusive, fazermos um certo balanço do que foi dito. Sendo talvez excessivamente esquemático, podemos dizer que as reflexões sobre a pandemia se dividem em pelo menos dois espectros. Há aqueles que buscam pensá-la do ponto de vista dos riscos democráticos e sociais que estamos correndo. Trata-se uma visão mais realista.

E, por outro lado, há aqueles que buscam salientar a abertura de uma janela única que mostra a possibilidade de reinvenção da dinâmica capitalista global. Como se máquina capitalista tivesse travado e fosse necessário *resetá-la*; essa seria oportunidade que teríamos de definir se ela deveria voltar a funcionar exatamente como antes, ou se iremos reprogramá-la.[9]

Paralelamente a isso, há ainda a reflexão psicanalítica. Fundamental para compreender e lidar com o momento pelo qual estamos passando. Afinal de contas, como vamos processar o trauma do contágio e do isolamento? Que neuroses e/ou psicoses vão surgir daí? Como as gerações herdeiras da experiência do coronavírus irão lidar com ela e como poderemos ajudá-las? Os corpos e o contato físico já são motivo de produção de angústias.[10]

---

[6] https://periodicos.ufsm.br/voluntas/issue/view/1720/showToc
[7] http://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnfp/issue/view/52
[8] https://periodicos.unifap.br/index.php/investigacaofilosofica/index
[9] Como tem salientado várias vezes Franco Berardi. Cf. BERARDI, F. **Extremo. Crônicas da psicodeflação**. São Paulo, UBU, 2020.
[10] Cf. o livro de HOMEM, M. **Lupa da alma: quarentena-revelação**. São Paulo, Todavia, 2020.

É bem verdade que, de Hong Kong a Santiago, já vinha acontecendo uma série de ebulições que pareciam anunciar uma certa convulsão global. A pandemia certamente trará consequências para isso que já era possível observar. Nesse sentido, é interessante notar a metáfora escolhida para lidar com a pandemia: estamos em *guerra*. E pior, a metáfora bélica é contra um inimigo invisível. A consequência disso é desastrosa, como bem nota Marcos Nobre: "quando a política se torna guerra, só o que existe é uma luta de vida ou morte, em que apenas um lado pode sobreviver. A política da guerra inviabiliza a convivência democrática, em suma. [...] E na pandemia, a política da morte destrói vidas"[11].

Não quero me perder repetindo uma crítica já muitas vezes dirigida ao que foi proposto por Agamben, por exemplo.[12] O leitor já deve conhecer a polêmica que girou em torno da posição do filósofo italiano, para quem a pandemia seria uma invenção, cuja finalidade seria a do cerceamento das liberdades em um novo mecanismo de perpetuação da exceção como paradigma de governo.

Ainda que tenha vindo em um tempo em que é difícil de ser aceita, principalmente por parecer negar justamente o risco sanitário que a pandemia traz consigo e soar como um negacionismo como o levantado por governos como os de Bolsonaro e Trump, há algo de válido na posição de Agamben que precisa ser reconhecido. O núcleo disso pode ser encontrado na seguinte passagem:

> O que preocupa não é tanto, ou não somente, o presente, mas o depois. Assim como as guerras deixaram de herança à paz uma série de tecnologias nefastas, dos arames farpados às centrais nucleares, também é muito provável que se tente dar continuidade, mesmo após a emergência sanitária, aos experimentos que antes os governos não conseguiam realizar: que universidades e escolas sejam fechadas e que se deem somente aulas on-line, que cessem finalmente os encontros e as conversas por razões políticas ou culturais e que haja apenas troca de mensagens

[11] NOBRE, M. **Ponto final. A guerra de Bolsonaro contra a democracia**. São Paulo, Todavia, 2020.

[12] Os textos publicados pelo filósofo italiano foram traduzidos e publicados no Brasil pela editora Boitempo em AGAMBEN, G. **Reflexões sobre a peste: ensaios em tempos de pandemia**. São Paulo, Boitempo, 2020. Remeto também a dois textos que explicitam o debate desencadeado por Agamben aqui no Brasil publicados no blog da editora: *Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia*, da professora Yara Frateschi, e *Agamben sendo Agamben: por que não?*, réplica ao texto de Yara escrito em conjunto por Carla Rodrigues, Ana Carolina Martins, Caio Paz, Isabela Pinho e Juliana de Moraes Monteiro.

> digitais, que onde quer que seja possível as máquinas substituam todo contato – todo contágio – entre os seres humanos.[13]

Pensar o depois é fundamental. Pensar as consequências políticas da pandemia também é necessário. Que impacto e que heranças esse controle sanitário pode deixar impresso na nossa sociedade? Politicamente, o que passará a ser prioridade e o que será levado para segundo plano? No Brasil, por exemplo, já podemos ver a consolidação do processo de desmonte da educação. Tudo já volta ao "normal", ainda que precipitadamente, enquanto escolas e universidades permanecem fechadas.

É quase como se só houvesse justificativa epidemiológica grave para a educação. Pode-se frequentar o bar, o restaurante, o salão e a academia – mas não se pode entrar em uma sala de aula nem em uma biblioteca. Isso é sintomático. Trata-se de uma escolha que foi feita enquanto país. Escolhemos sim manter as escolas fechadas, em detrimento do comércio. Nesse sentido, escolhemos a economia e deixamos a educação para depois. No entanto, pouco se discute, pouco se cobra, pouco se faz.

Assim, é inegável que pensar o momento atual é urgente. O que se segue foi desenvolvido muito mais com um espírito de experimentação conceitual do que algo sólido que está acorado em uma reflexão amadurecida e bem estruturada. Não quero com isso diminuir as eventuais precariedades que o leitor pode encontrar, mas enfatizar a potencialidade de abertura do debate a partir de questões que trago provenientes da minha caminhada filosófica até aqui. Busco, assim, inserir minha contribuição para pensar o tempo que estamos vivendo.

A ferramenta conceitual que apresento e da qual busco derivar meu argumento ganha corpo com o conceito de isolamento. Não quero, no entanto, associá-lo ao sentimento de medo de contágio, nem de ameaça – algo que não me parece profícuo. Afinal de contas, considerado nesses termos, o isolamento realmente só pode servir como instrumento de controle biopolítico. Em uma palavra, em exceção. Pelo contrário, o isolamento, tal como proponho ser pensado, deve ser evidenciado positivamente como uma atitude ética, em um sentido bastante peculiar.

Defendo, em última instância, que pensar o sentido ético do isolamento pode gerar um debate importante e filosoficamente relevante. Nesse sentido, espero

[13] AGAMBEN, G. Esclarecimentos. In: **Reflexões sobre a peste: ensaios em tempos de pandemia**. São Paulo, Boitempo, 2020.

oferecer uma possibilidade para pensar uma implicação simultaneamente ética e política da pandemia.

IV

A casa, a habitação, pertence
à essência – ao egoísmo – do eu.[14]

Você deve concordar que, se há um termo que nos acostumamos a ouvir falar em 2020, esse termo foi *isolamento*. *Isolamento social*, *quarentena*, *confinamento*, *distanciamento*, *separação*: todos sinônimos de algo que não é necessariamente uma novidade, mas que tomou nosso cotidiano, nossas conversas, nossas atitudes, enfim, termos em torno dos quais o mundo girou e parece que irá continuar a girar por algum tempo ainda. Sem dúvidas, tão banais, mas que adquiriram uma força e uma centralidade antes subestimada.

Quando não fomos forçados ao confinamento total em nossas casas, fomos obrigados a imaginar e a calcular uma distância entre nós. Algo imposto por um vírus. Algo invisível que nos obriga a manter um afastamento difícil de ser aceito, e até mesmo difícil de ser compreendido. Compreensão, aliás, isso é algo que ainda nos falta. A medicina não compreende; nosso corpo e nosso sistema imunológico muito menos. O que podemos fazer, na precariedade do pouco que ainda nos resta de conhecimento, afinal, é manter uma separação.

Assim, tudo acontece como se uma distância entre nós fosse algo crucial para nossa própria sobrevivência. Curiosamente, a distância também muda a nossa própria compreensão temporal. A necessidade do afastamento quebrou o fluxo temporal no qual nos encontrávamos. Inicialmente, o ritmo indiscutivelmente frenético deu lugar a uma calmaria. Não era preciso enfrentar o desgaste do deslocamento e a pressa para chegar no próximo compromisso.

No entanto, isso foi se modificando aos poucos, ao ponto que fomos tomados pela ansiedade, as crises e a internet que trataram de retomar o controle. O isolamento muda a nossa percepção do tempo. Como isso é possível? Porque a pandemia é interrupção. E não só da máquina de produção capitalista. A interrupção é ainda mais

---

[14] LEVINAS, E. **Totalité et infini**. Paris, Librairie Générale Française, 2006, p. 152.

profunda. É ela que permite a atitude analítica que separa o que antes se confundia em um fluxo ininterrupto. A interrupção abre a separação e mostra que a condição do tempo é o social. Só há tempo se há diferença. E só há diferença se houver separação.

Esse conceito que a interrupção provocada pela pandemia faz emergir com toda força, o de isolamento, certamente é fundamental para traçarmos uma reflexão sobre o que estamos vivendo. Afinal, que interesse filosófico poderia haver no isolamento? O que a casa na qual temos que nos isolar pode suscitar enquanto reflexão? Penso que há algo de importante que podemos resgatar do modo como o grego antigo empregava o vocabulário que gira em torno do termo *oikos*.[15] O leitor talvez já esteja ciente, mas lembro que é esse termo que está na origem e que persistem de forma sutil em palavras como *eco*-nomia, *eco*-logia, *ecu*-mênico.

Essa persistência subterrânea que pode ser encontrada na nossa linguagem permite que possamos resgatar um certo modelo do *oikos* grego. E o significado que ele possui é, pelo menos, triplo.[16] O primeiro, é o concreto da casa em que habitamos, do ponto de vista da construção propriamente dita. O segundo, é o da posse, daquilo que nos pertence e não a outra pessoa – é o conjunto daquilo que uma pessoa possui, no sentido de patrimônio. E o terceiro, é o da partilha de uma vida comum entre os iguais, por exemplo, de uma família que partilha o mesmo teto.

Perceba a riqueza que essa acepção tripla revela. Esses três sentidos suscitam pelo menos três aspectos fundamentais. São eles, respectivamente, os muros (da habitação), as leis (da propriedade) e a sociedade (da partilha). No fundo, o que *oikos* significa é capaz de reunir o mais essencial do humano.

Assim, em última instância, é pertinente perguntar: o que significa habitar? Qual o valor filosófico da morada e o que podemos extrair disso para pensar a pandemia? Habitar traz consigo uma série de definições importantes. Habitar suscita uma reflexão sobre a noção de um aqui dentro e de um lá fora, de mesmo e outro, de interioridade e de exterioridade, de limite, de propriedade, de alienação e de pertencimento, de próximo e de estrangeiro. Todos esses conceitos refletem, na verdade, a formação do egoísmo do eu.

---

[15] Remeto aqui às considerações de Roger-Pol Droit, as quais tomei como base para desenvolver essa reflexão acerca do *oikos* grego: DROIT, R.-P. Chez soi ou chez les autres. Variations autour de l'oïkos. In : DROIT, R.-P. **Figures de l'altérité**. Paris: PUF, 2014.

[16] Como indica Roger-Pol Droit no artigo já citado, p. 152-154.

Penso que, de um ponto de vista fenomenológico, o isolamento abre um campo fenomenal que podemos chamar de econômico, ou melhor, *oiko-nomico*: um âmbito que o recolhimento da habitação (*oikos*) possibilita explorar. Trata-se de uma ocasião oportuna para retomarmos a discussão sobre os conceitos de identidade e diferença. Eu sou a minha morada. Apenas quando habito e, consequentemente, me afirmo em minha interioridade é que posso inaugurar a noção de que há algo de que estou separado. Nem sempre nos damos conta desse fato, mas a pandemia nos forçou a encará-lo.

V

As incertezas do porvir que
deterioram a fruição, lembram-na
que
sua independência envolve uma
dependência.[17]

Durante a pandemia, a casa se tornou o lugar no qual passamos a maior parte do tempo. E em casa, frui-se a vida. Ela é o lugar no qual afirmamos nossa independência em relação ao exterior, nos alimentamos, usufruímos daquilo que possuímos, tentamos nos proteger das ameaças sanitárias que enfrentamos. No entanto, essa independência, essa separação, envolve, na verdade, uma dependência.

A casa não é um fim em si mesmo. Ela não sustenta indefinidamente sua autorreferência. Por isso, ela não encerra em si mesma aquilo que somos. Pelo contrário, ela é apenas parte daquilo que se configura como a construção do egoísmo do eu. Paradoxalmente, ela é ao mesmo tempo aquilo que permite o isolamento e, consequentemente, a constituição de uma interioridade, mas também uma possibilidade de abertura e uma dependência daquilo que lhe é exterior.

Quando a fruição do que constituímos como interioridade começa a entrar em um estado de deterioração por aquilo que é seu diferente, a exterioridade lembra constantemente que o egoísmo constituído pela morada está em xeque. O súbito toma lugar e demanda o papel do imprevisível no núcleo inabalado da interioridade. Quanto

[17] LEVINAS, E. **Totalité et infini**. Paris, Librairie Générale Française, 2006, p. 152-153.

mais pensamos que estamos seguros, isolados, protegidos, mais intenso será o impacto do imprevisível. Nenhuma sociedade se constitui apenas de indivíduos isolados, confinados e centrados em seu próprio egoísmo, protegidos por muros impenetráveis. O interior pelo interior é sem sentido. Isso também o vírus faz aparecer de forma incontestável.

Evidente que a metáfora utilizada aqui a partir do *oikos* ou da casa para pensar a pandemia não deve ser assumida unicamente em sentido literal. Ela é uma alegoria que pode ser utilizada para falar tanto de cada indivíduo, quanto para cidades, países e para o próprio planeta. Trata-se de uma ferramenta conceitual dotada de uma potencialidade crítica para analisarmos e diagnosticarmos o nosso tempo.

O isolamento faz a aparecer a diferença, que deve ser entendida em múltiplos aspectos. De início é a diferença daquilo que não está circunscrito ao âmbito do *oikos*, que é externo à casa, separado. Mas também é a diferença social, amplificada pelas discrepâncias econômicas. Pensada tanto em nível macro, da desproporção dos recursos que os países possuem para lidar com a situação, quanto micro, da nossa realidade brasileira que estruturalmente carrega uma herança nefasta de desigualdade.

Há também a diferença biológica, que nunca deve ser subestimada: aquela do vírus em relação ao nosso organismo. E há ainda a diferença entre homem e natureza, que revela a responsabilidade e o respeito que devemos ter por esta última. Afinal de contas, a própria pandemia pode ser vista como uma resposta da natureza ao desequilíbrio que a dinâmica da ação humana tem causado há anos.

Mas a diferença maior a qual estamos fazendo face de forma exaustiva, como poucos momentos de crise provocam, é a diferença da morte. A morte não é algo só meu, ela não é apenas *minha* morte. Pelo contrário, a morte do outro também me diz respeito. E sou responsável por ela, agora mais que nunca. Até o momento, somos sobreviventes da pandemia, o que fazemos com a memória daqueles que morreram? A morte de mais de 1 milhão de pessoas [18] ainda não é suficiente para nos convencermos de que o sentido do isolamento é o sentido ético por excelência?

[18] Em 26 de novembro de 2020, contabiliza-se 1.416.292 de óbitos no mundo. Até o momento em que esse artigo foi escrito, houve recentemente um novo record de mortes diárias no mundo (12.785) no dia 24 de novembro de 2020, como registrado pelos jornais https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/11/mundo-registra-maior-numero-de-mortes-por-covid-19-em-um-unico-dia.shtml?origin=folha

Assim, a pergunta sempre fundamental a ser colocada, sobretudo em tempos de pandemia, é pelo sentido da morada, da habitação, do isolamento, do econômico. E, enquanto sobreviventes, a memória daqueles que se foram deve expressar a responsabilidade que cada um de nós tem em relação a eles. Devemos continuar dando voz àqueles que já não podem mais falar. E devemos lembrar que somos responsáveis pela morte deles.

VI

Se Agamben tem razão ao chamar a atenção de que é preciso que pensemos o depois da pandemia e as heranças que vamos deixar, penso que o isolamento precisa ser visto não como um instrumento de controle para a manutenção da exceção, mas como esse âmbito que não se desenvolve sem um sentido ético. Pelo contrário, a amplitude do pan-dêmico exige, mais do que nunca, que deixemos claro qual o sentido do isolamento, do eco-nômico, e do político.

Em que nível o vírus age, afinal? Tratando-se de um organismo, ainda que transitando tenuemente entre a situação ambígua de vida e não-vida, sem dúvidas que age no âmbito biológico. Nosso corpo adoece. Mas também age no âmbito político e estético: o corpo social adoece. A dinâmica das relações sociais sofre. Assim, não nos enganemos, o vírus é não só biológico, mas psicológico, produtivo, político e estético.

Esse pequeno genoma sequenciado em apenas 30 mil pares de base (enquanto nós, para efeito de comparação, somos constituídos geneticamente por cerca de 3 bilhões de pares de base) foi capaz de causar tamanho impacto. Algo que, apesar de tão pequeno, ao entrar nos corpos, nos países e nas mentes foi capaz de amplificar nossas patologias.

No entanto, eu diria que é no nível ético que sua ação é essencial, porque é o ético que é definidor de sentido. Ele nos força a pensar o isolamento e o sentido da interiorização que ele produz. Sentido que não pode ser outro a não ser ético. Esse movimento introspectivo de retorno a si que o isolamento exige deve ser sucedido por uma investidura ética da vida pós pandêmica que está por vir. Para não sermos asfixiados (afinal, não é isso que o vírus é capaz de fazer?) por aquilo que nós mesmos produzimos. Precisamos enfrentar as desigualdades, os racismos, os sectarismos. Enfim, precisamos superar as injustiças.

Referências

AGAMBEN, G. **Reflexões sobre a peste: ensaios em tempos de pandemia**. São Paulo, Boitempo, 2020.

BERARDI, F. **Extremo: crônicas da psicodeflação**. São Paulo, Ubu, 2020.

DROIT, R.-P. Chez soi ou chez les autres. Variations autour de l'oïkos. In: DROIT, R.-P. **Figures de l'altérité**. Paris: PUF, 2014.

FRATESCHI, Y. **Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia**. Disponível em https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/12/agamben-sendo-agamben-o-filosofo-e-a-invencao-da-pandemia/ Acesso em 16 de nov. de 2020.

HOMEM, M. **Lupa da alma: quarentena-revelação**. São Paulo, Todavia, 2020.

LEVINAS, E. **Totalité et infini**. Paris, Librairie Générale Française, 2006.

MOROZOV, E. **Big Tech: a acensão dos dados e a morte da política**. São Paulo, Ubu, 2018.

NOBRE, M. **Ponto final. A guerra de Bolsonaro contra a democracia**. São Paulo, Todavia, 2020.

RODRIGUES, C. et alli. **Agamben sendo Agamben: por que não?** Disponível em https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/16/agamben-sendo-agamben-por-que-nao/ Acesso em 16 de nov. de 2020.

SCHWARCZ, L. **Quando acaba o século XX**. São Paulo, Companhia das Letras, 2020.

9. Medo e esperança: profilaxia em tempos de pandemia

 https://doi.org/10.36592/9786587424460-9

Divino Ribeiro Viana[1]

Edvando Santos Cordeiro[2]

Fábio Caires Correia[3]

Minha mãe pariu gêmeos, eu e o medo [...]
Nascer gêmeo do medo é dizer-se portador da esperança.
Descrição do filósofo, que nomeia o irmão e cala o próprio nome.

(Renato Janine sobre Hobbes).

[...] não há esperança sem medo, nem medo sem esperança.
(Espinosa, 2007, p. 221).

Introdução

Nos últimos anos a premissa que alimenta o *Circuito dos afetos*[4], aquela segundo a qual o *medo se transformou em elemento da gestão social*, parece ganhar força. Nada é possível escapar ao seu amplo alcance. Real ou imaginário, o medo se converteu em um afeto político central, pois enquanto afeto político, diria Safatle, ele "tende a construir a imagem da sociedade como corpo tendencialmente paranoico, preso à lógica securitária do que deve se imunizar contra toda violência que coloca em risco o princípio unitário da vida social"[5]. A lógica do condomínio é, acertadamente, o paradigma de modelo disciplinar político-social, pois ali "encontramos alguma ordem e segurança. A polícia parece estar realmente presente, apesar de particular. As ruas estão bem pavimentadas e sinalizadas, apesar de vazias"[6]. Extra-muros o medo é

---

[1] Mestrando em Filosofia pelo PROF-FILO/UFT. Professor no Centro Universitário Católica do Tocantins (UniCatólica). E-mail: divinoviana@gmail.com.
[2] Mestrando em Educação pela Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE). E-mail: baianoreprestacoes@gmail.com
[3] Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor-coordenador no Centro Universitário Católica do Tocantins (UniCatólica). E- mail: juanfabiogestor@gmail.com
[4] SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos*: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 1ª. ed., 2015.
[5] SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos*: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 1ª. ed., 2015, p. 24.
[6] DUNKER, Christian Ingo Lenz. A lógica do condomínio ou: o síndico e seus descontentes. *Revista Leitura Flutuante*, São Paulo, v. 1, n. 1, 2009, p.1

desespero, i.e., instrumento de controle social e móbil de dominação. Intra-muros a *securitas*, forjada desde o medo, é esperança.

Aqui não é possível considerar todos esses elementos, basta apenas atendermos a certas constantes psicológicas e ético-políticas vinculadas ao medo, ou seja, à sua terrível e surpreendente eficácia em direcionar comportamentos para além de tal ou qual circunstância histórica. Antes de qualquer coisa, é necessário, então, compreendermos o mecanismo de internalização ou de entrega que transforma o medo em um veículo de poder pandêmico. N'outros termos, resta-nos compreender o "processo de aquiescência à norma através da internalização da autoridade e da violência"[7]. Mas, é ainda mais essencial recordarmos algumas formas alternativas de resistência, de profilaxia diante do medo que paralisa e acaba escravizando os sujeitos.

O medo marca para uns um princípio político, na prática ou na teoria (Nicolau Maquiavel ou mesmo Thomas Hobbes). Espinosa, localizando-se entre um e outro, esforça-se em sistematizar o problema e dar-lhe o lugar tanto no que diz respeito à política (prática) como no campo do político (teoria). Há uma continuidade entre o tema do contrato social e a política cotidiana, por isso o medo e, com ele, a esperança ocupam um lugar especial na teoria política espinosana. Espinosa expressa isso dando-lhes o lugar de afetos comuns ao lado do *desideratum* da vingança. Mas por que o medo ocupa um lugar tão central? Talvez, e essa é uma hipótese que nos orientará aqui, porque seu horizonte temporal não desaparece no indivíduo. O limite do medo é o reconhecimento (*Anerkennung*). O perigo que isso implica define esse horizonte. O problema é revestido por uma segunda roupagem, simultânea, senão essencial: o medo é esperança e vice-versa.

O objetivo que ora nos propusemos nesse presente texto é o de apresentarmos o medo e a esperança como um sistema propositalmente contraditório. Para responder a esse objetivo, dividiremos o texto em três tempos: (i) tentaremos explicitar o medo e a esperança enquanto tal, seu aspecto contraditório, sua funcionalidade e movimento desde o pensamento de Bento Espinosa. Em seguida, a partir da leitura do *Circuito dos afetos*, (ii) objetivamos explicitar como o medo se converteu num elemento de gestão e controle social. Ao final, (iii) apresentaremos algumas breves considerações acerca do momento em que nos encontramos, tentando articular a esperança espinosana

---

[7] SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos*: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 1ª. ed., 2015, p. 81.

como profilaxia em tempos de pandemia.

1. Medo (*metus*) e esperança (*espes*) em Baruch Espinosa

Bento Espinosa, no prefácio do *Tractatus Theologico-Politicus*, começa sua reflexão política denunciando o medo como instrumento político. Essa denúncia coincide com a mesma apresentada no apêndice da primeira parte da *Ethica*. Essa coincidência nos permite obter uma primeira aproximação à concepção espinosana do medo e de sua consequência política, a superstição. A condição para entender a superstição supõe, em primeiro lugar, aceitarmos que a *Ethica* é escrita desde a *ordo geométrica*; em segundo lugar, que Espinosa não entende o medo e a superstição como mera paixão, nem como uma característica isolada. Pelo contrário, a construção sistemática da filosofia de Espinosa nos permite sustentar que, para obtermos uma compreensão adequada do medo é necessária uma compreensão desde uma ordem mais ampla, qual seja de uma ordem ontológica.

Nesse sentido, o pensamento político de Espinosa apresenta uma novidade em relação aos filósofos políticos de seu tempo porque ele não assume uma ontologia como princípio, mas antes de propor seu pensamento político mostra primeiro qual é sua concepção ontológica. Ou seja, ele parte de uma análise ontológica da política, pensa o ser da política de acordo com sua análise do real a partir da qual se pode argumentar que a imanência da realidade divina afeta a política de uma maneira necessária. Espinosa concebe o real em duas ordens: a ordem de *Natura naturans* (*Natureza naturante*) e *Natura naturata* (*Natureza naturada*). *Natura naturans* é concebida como criadora, i.e., "o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus, enquanto é considerado como causa livre"[8]. *Natura naturans* é criada, corresponde à esfera em que os homens operam e, consequentemente, à ordem em que a política é exercida. Por natureza naturada, dirá Espinosa, "compreendo tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de

[8] SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, *Proposição 29*.

Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas"[9].

Para Espinosa, a superstição advém da falta de conhecimento adequado, associada à tendência natural dos homens de explicar tudo em termos *finalistas*. A superstição, portanto, induz os homens a conceberem Deus como um refúgio da ignorância e do medo produzidos pela ignorância. "*Deus acima de todos*", é, sem sombra de dúvidas o exemplo mais próximo de nós. "O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição [...] os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo; todas essas coisas que já alguma vez foram objeto de um fútil culto religioso não são mais do que fantasmas e delírios de um caráter amedrontado e triste"[10]. Por medo, os homens estão convencidos de que não possuem capacidades intelectuais para compreender as verdadeiras causas dos acontecimentos. Confusos pela superstição, eles propõem uma explicação causal desses fenômenos afirmando que Deus é a causa de tudo. Para Espinosa, recorrer a Deus como a causa de tudo não é uma explicação causal, (I) isso é uma compreensão *inadequada* de Deus, pois (II) não se explica *como* Deus é a causa de tudo. Os supersticiosos incorrem em uma mera falácia de autoridade.

No apêndice à primeira parte da *Ethica*, Espinosa afirma que o conhecimento inadequado da ordem do mundo e de Deus é a causa do medo. No entanto, o medo e a superstição dos homens não se restringem apenas ao plano religioso, mas também à política. Ele acaba por revelar o caráter político do medo ao afirmar, por exemplo, que àqueles que buscam estabelecer explicações causais de fenômenos aparentemente inexplicáveis, são vistos como ameaça às hierarquias e autoridades religiosas e políticas. O esforço em provar a causa do movimento da natureza não é tomado como uma resposta a um problema epistêmico, mas é assumido como um ataque político, como um ataque ao poder daqueles que, quiçá, têm a capacidade de interpretar a natureza e Deus, ou seja, como uma afronta a reis, príncipes e sacerdotes. É significativa, neste sentido, a seguinte citação:

---

[9] SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, *Proposição 29*.

[10] SPINOZA, Benedictus de. *Tratado teológico-político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 6-7.

> E é por isso que quem quer que busque as verdadeiras causas dos milagres e se esforce por compreender as coisas naturais como um sábio, em vez de se deslumbrar como um tolo, é tido, aqui e ali, por herege e ímpio, sendo como tal proclamado por aqueles que o vulgo adora como intérpretes da natureza e dos deuses. Pois eles sabem que, uma vez suprimida a ignorância, desaparece também essa estupefação, ou seja, o único meio que eles têm para argumentar e para manter sua autoridade[11].

Um homem determinado pela superstição, i.e., determinado pelo erro que induz o conhecimento da imaginação, vive entre o medo de perder o favor dos deuses e a esperança de ganhar esse mesmo favor, e por consequência cede sua soberania para aqueles que, supostamente, podem mediar a relação dos homens com aquele que controla o destino dos homens, qual seja: Deus. Espinosa explica que a causa da oscilação do homem entre o medo e a esperança é a imaginação, enquanto conhecimento inadequado e fragmentado, mas esta não é a única causa, pois aquele que assume ser intérprete da natureza e de Deus, ou seja, aqueles que administram a religião, também contribuem para minar a segurança dos homens por meio de interpretações inadequadas das escrituras. São essas intepretações inadequadas das escrituras que dão a eles poder. A estratégia de usar o medo como instrumento de governo é a mesma ontem e hoje. Hoje o homem teme a pobreza, o terrorismo, a miséria ou qualquer outra forma de instabilidade. Os cidadãos de hoje gostariam de ter a certeza de que preservarão sempre o seu bem-estar (a lógica do condomínio fechado), mas isso não é possível. O paradoxal é que, da mesma forma que os teólogos, os grandes analistas do mundo de hoje costumam propor como parte de suas explicações a atual instabilidade que se reflete nas falências econômicas de países. Desta forma os cidadãos, dominados pelo medo, não têm escolha senão ceder às condições impostas por seus governos, confiando que assim obterão segurança econômica ou recuperarão a estabilidade perdida.

As questões relativas ao medo não se esgotam no apêndice da primeira parte da *Ethica*. À medida que Espinosa avança em sua análise política, o medo enquanto estratégia de governo reaparece. Para compreendermos a exposição a respeito do medo e, consequentemente, entendermos como ele enfrenta o engano da superstição,

---

[11] SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, *Apêndice*.

e levando em conta o interesse em desvendar as estratégias de poder político mistificado pelo poder teológico, tomaremos como itinerário as explicações do medo e da superstição na *Ethica*, a priori, e nos *Tractatus Theologico-Politicus* e no *Tractatus Politicus*, a fortiori. Doravante é o que segue.

Panoramicamente, o problema do medo é tratado em dois momentos diferentes. Nesses dois momentos, o conceito "medo" não sofre uma alteração significativa, mas é tomado em duas dimensões distintas. Na *Ethica*, Espinosa trata da *exposição* do medo e da esperança. Efetivamente, dirá ele,

> [...] a esperança nada mais é do que uma alegria instável, surgida da imagem de uma coisa futura ou passada de cuja realização temos dúvida. O medo, por outro lado, é uma tristeza instável, surgida igualmente da imagem de uma coisa duvidosa. Se, desses afetos, excluímos a dúvida, a esperança torna-se segurança e o medo, desespero, quer dizer, uma alegria ou uma tristeza surgida da imagem de uma coisa que temíamos ou de uma coisa que esperávamos[12].

Essa é a parte mais *expositiva* dos conceitos. Medo e esperança são afetos, pares opostos, moção do *porvir*, no entanto, interpostos sob o desígnio da *dúvida*. Na dúvida, esperança é alegria, medo é tristeza. Na ausência da dúvida, esperança é segurança (*securitas*), o medo, desespero (*desperatio*). Assim, primeiro, o medo é uma diminuição da potência variável da imagem de uma coisa cuja produção não está assegurada. Ou seja, uma coisa que pode ser considerada como contingente ou meramente possível. Obviamente a coisa está associada a algo considerado ruim, razão pela qual avaliamos a situação como uma tristeza. Tanto o medo quanto a esperança são fontes de superstição, pois o medo não existe sem esperança e vice-versa. Atendendo à definição do que pertence à essência, medo e esperança confirmam uma unidade. Na essência de um está o outro, reciprocamente. Se todas as coisas podem ser referidas a um horizonte temporal, nada fica fora do medo-esperança. Daí segue se que medo e esperança são conceitos fundamentais para podermos explicar a imaginação de todo acontecimento *temporal*.

De dois afetos opostos nasce uma disposição de ânimo, "o efeito de uma semelhança e da transferência afetiva entre imagens que produzem afetos contrários

[12] SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, *Proposição 18*.

simultâneos"[13]. A essa disposição Espinosa deu o nome de flutuação de ânimo (*fluctuatio animi*), i.e., "o estado da mente que provém de dois afetos contrários [...] e está para o afeto assim como a dúvida está para a imaginação [...] a flutuação de ânimo e a dúvida não diferem entre si a não ser por uma questão de grau"[14]. Na flutuação do animo, medo e esperança estão essencialmente envolvidos, de modo que são a mesma coisa, exceto que o medo é sombrio e a esperança é *fiat lux*. Os dois efeitos são apresentados ao mesmo tempo – tal qual a face de *Janus*. É fundamental entendermos que medo e esperança são equipotentes. Eles funcionam como um símbolo de um estado de coisas, cada uma das partes tolera a outra. É um estado de espírito que implica seu oposto. Assim, podemos afirmar que medo e esperança são irredutíveis a um único estado. Essa é justamente a importância teórica de sua função e essa é a dificuldade de abandonar algo que é uma *condição* e não um estado. Você pode amar e odiar o mesmo objeto, mas são dois estados sobrepostos, amor e ódio não se implicam. Esse elemento é típico da simbiose medo-esperança e não do resto dos afetos dicotômicos. Essa irredutibilidade é fundamental, mais ainda na *Civitas*, pois parece persistir na medida em que os cidadãos se imbuem de esperança e medo. Sem eles o Estado desaparece. Ou seja, não existe Estado em estes afetos fundadores.

Segurança, para Espinosa, é um dos fundamentos do Estado (*Civitas*), e o desespero uma das causas da indignação e da revolta. No *Tractatus Theologico-Politicus* e no *Tractatus Politicus*, o enfoque dado aos conceitos é precisamente o de pensá-los desde o sistema da política, lugar da inserção do conteúdo teórico da *ética*. A política cria as instituições que vão constituir os imaginários afetivos ligados antes à *spes* e à *securitas* que o *metus* e ao *desperatio*. Nos *tratados* Espinosa atribui à esperança e ao medo uma função explicativa da política. Dá a eles uma caracterização fundamental em dois momentos: o primeiro refere-se à constituição da autoridade; o segundo, à instituição da sociedade (*civitas, societas*) através de três afetos centrais, leia-se: o medo, a esperança e o *desideratum* da vingança por um dano comum. A construção do Estado político, que "é naturalmente instituído para eliminar o medo comum e afastar as comuns misérias"[15], apresenta um problema fundamental, qual

---

[13] CHAUI, Marilena. *A nervura do real II*: Imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 311.
[14] SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, *Proposição 17*.
[15] SPINOZA, Benedictus de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 28.

seja: a delimitação do grau de autonomia que o indivíduo poderia ter no estado, se fosse possível. Na medida em que, como modo finito, possuo os atributos do pensamento e da extensão, isto é, sou dotado de mente e corpo, é natural, além de útil para mim, que eu ordene minhas paixões de acordo com minha razão. Mas, ao mesmo tempo, e uma vez que o estado político é criado, um confronto pode ocorrer entre o que minha razão determina e o que o estado decide. Espinosa responde a essa questão fundamental do seguinte modo:

> O homem, tanto no estado natural como no civil, age segundo as leis da sua natureza e atende ao seu interesse. O homem, sublinho, em ambos os estados, é pela esperança ou pelo medo que é conduzido a fazer' ou a omitir isto ou aquilo. A principal diferença entre um e outro estado é que no estado civil todos temem as mesmas coisas e é idêntica para todos a causa de segurança e a regra de vida, o que certamente não retira a faculdade de julgar de cada um. Com efeito, quem decide acatar tudo o que a cidade manda, seja porque teme a potência desta ou porque ama a tranquilidade, esse atende realmente, de acordo com o seu engenho, à sua segurança e ao seu interesse[16].

Para Espinosa, a sociedade é baseada no medo e no respeito. No entanto, quando os poderes supremos violam as leis, "o medo comum da maioria dos cidadãos se converte em indignação [...] dissolve-se e cessa o contrato", i.e., o estado político torna-se "estado de hostilidade" [17] . É sabido que ele está fundamentalmente preocupado com a violação das leis em que os poderes supremos podem incorrer, mas também é verdade que tal preocupação poderia ser estendida à situação em que as mesmas leis não servem ao bem comum ou ao bem-estar comum como tal e como deveriam. De alguma forma é o que dizem aqueles que gritam *#somostodos*, aqueles que se definem como indignados por uma democracia que não satisfaz suas reivindicações. Transformaram em indignação o seu medo pelas instituições, na medida em que a ordem política que deveria assegurar a preservação dos indivíduos que a compõem, não o faz, pondo em manifesto que vivem em um estado civil ou

[16] SPINOZA, Benedictus de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 26-27.
[17] SPINOZA, Benedictus de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 39.

político que os impede de perseverar em seu ser, ou seja, que não facilita a realização de seu ser.

2. O medo como gestão e controle social

Compreender a política – teoria ou prática – implica reconhecer os antagonismos e fronteiras presentes no interior de cada sociedade. Implica, ainda, conhecer os afetos comuns que se mobilizam na construção de vontades e identidades coletivas, "pois uma sociedade é normalmente pensada como sistema de normas, valores e regras que estruturam formas de comportamento e interação em múltiplas esferas da vida"[18]. As relações sociais compartilhadas configuram a vida em sociedade. Os afetos são aqueles que configuram essas estruturas. Eles produzem nossa vida psíquica e emocional e se tornam nossos mobilizadores, dependendo da forma como somos afetados ou constituídos por nossas fantasias, desejos, crenças, deficiências, na vida.

> Talvez precisemos partir da constatação de que sociedades são, em seu nível mais fundamental, circuitos de afetos. Enquanto sistema de reprodução material de formas hegemônicas de vida, sociedades dotam tais formas de força de adesão ao produzir continuamente afetos que nos fazem assumir certas possibilidades de vida a despeito de outras. Devemos ter sempre em mente que formas de vida determinadas se fundamentam em afetos específicos, ou seja, elas precisam de tais afetos para continuar a se repetir, a impor seus modos de ordenamento definindo, com isso, o campo dos possíveis. Há uma adesão social construída através das afecções[19].

Segundo Safatle, para entendermos o que nos impede de fazer ou deixar de fazer certas coisas, resulta imprescindível entendermos o modo pelo qual somos mobilizados ou desmobilizados por nossas estruturas afetivas. A política, e isso boa parte da literatura sobre o populismo nos revela, não está isenta desses princípios. As identidades politicas e seus conflitos imanentes, típicos de toda *dinâmica política*, são construídos desde os afetos. Se voltarmos, por exemplo, a um clássico da ciência

[18] SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos*: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 1ª. ed., 2015, p. 16.
[19] SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos*: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 1ª. ed., 2015, p. 17.

política como Thomas Hobbes, veremos que o afeto que serviu de base na construção de nossa sociedade moderna e na configuração dos principais laços da sociedade foi o medo. Este é o afeto político central e, ao mesmo tempo, de onde vem a grande dificuldade que temos hoje, de gerar outros futuros possíveis, ou de propor alternativas políticas, fora do *mainstream* capitalista estabelecido.

> [...] se, de todas as paixões, a que sustenta mais eficazmente o respeito às leis é o medo, então deveríamos começar por nos perguntar como ele é produzido, como ele é continuamente mobilizado. De forma mais precisa, como se produz a transformação do medo contínuo da morte violenta, da despossessão dos bens, da invasão da privacidade, do desrespeito à integridade de meus predicados em motor de coesão social [...] Pois partir da premissa hobbesiana nos obriga a não apenas colocar o medo como afeto intransponível, disposição sempre latente na vida social. Trata-se, principalmente e de maneira silenciosa, de definir a figura do indivíduo defensor de sua privacidade e integridade como horizonte, ao mesmo tempo último e fundador, dos vínculos sociais[20].

Para Hobbes, a sociedade é constituída por uma associação de indivíduos cujos desejos não conhecem limites, de forma que as relações sociais se estruturam a partir de uma competição profunda. Automaticamente uma situação de constante insegurança, gera o que ela irá chamar de “condição de guerra de todos contra todos”[21]. O Estado – representado pelo *Leviatã* – surge desta forma, para nos proteger de possíveis ataques que venham de terceiros. Seu objetivo é a proteção contra situações em que a violência nos assombra. O Estado se constrói e legitima a partir da capacidade que temos de lembrar o risco que corremos se sairmos de sua esfera de proteção.

> As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo [...] O fim último, causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os

---

[20] SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos*: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 1ª. ed., 2015, p.18-19.
[21] HOBBES, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção Os pensadores, vol. XIV. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril cultural, 1974, p. 47.

> outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é a conseqüência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis de natureza que foram expostas nos capítulos décimo quarto e décimo quinto[22].

Apesar do fato de que em nossos dias a escassez é artificial (criada pelo sistema), a possibilidade de uma guerra ou conflito ainda está latente em nossa vida social, tornou-se uma forma de estado natural dos seres humanos, podendo explodir a qualquer momento. O medo que os indivíduos têm uns dos outros: da desapropriação, da perda, da exclusão, é o afeto que mobilizou as pessoas para a criação de instituições. Pois,

> a possibilidade recorrente da luta deve produzir o desejo pela instauração de normas responsáveis pela restrição mútua (no caso, a proibição do incesto) e pela regulação das paixões, garantindo assim as condições de possibilidade para a constituição do espaço político. Aparece, dessa forma, uma espécie de contrato social que permite a renúncia pulsional, o reconhecimento de obrigações e o estabelecimento de instituições[23].

Se nos lembrarmos que todos os tipos de insegurança nos perseguem, aceitamos a importância da figura e do papel do Estado. O neoliberalismo, nessa perspectiva, não será simplesmente um sistema de troca econômica baseado na maximização das atividades empresariais, mas, na realidade, o desenvolvimento de todo um modo de vida ou de *ser-no-mundo*. O ideal de conduta que se impôs com o neoliberalismo e que é constantemente internalizado pelas pessoas, é o empresarial. Agora somos obrigados a sermos empreendedores de nós mesmos, a nos vermos como uma empresa (uma mercadoria) obrigados a investir em nós mesmos (educação, cultura, esporte etc.), com o objetivo imediato de que esse esforço seja traduzir-se em retorno em benefícios

---

[22] HOBBES, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção Os pensadores, vol. XIV. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril cultural, 1974, p. 47, 59.

[23] SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos*: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 1ª. ed., 2015, p.88.

econômicos. O sujeito aqui é "correlato de um dispositivo de desempenho e gozo"[24]. Eis a *nova razão do mundo*:

> Quando o sujeito empresarial vincula seu narcisismo ao sucesso de si mesmo conjugado com o da empresa, num clima de guerra concorrencial, o menor 'revés do destino' pode ter efeitos extremamente violentos. A gestão neoliberal da empresa, interiorizando a coerção de mercado, introduz a incerteza e a brutalidade da competição e faz os sujeitos assumi-las como um fracasso pessoal, uma vergonha, uma desvalorização[25].

Determinado pela lógica da acumulação *ad absurdum*, o ser humano vai estruturar seu mundo a partir de uma ideia moral quantitativa, que indica que quanto mais você tem, melhor você é (indicativo de superioridade) e quanto menos você tem ou menos consegue acumular, menos você será (indicativo de inferioridade). Segundo a "ética" da responsabilidade capitalista, cada um será responsável pelo seu sucesso ou fracasso (o jargão da meritocracia). Nessa forma de ver o mundo, que ignora as assimetrias econômicas e sociais de origem, as injustiças ou desigualdades não vêm do sistema econômico em que estamos imersos, mas da capacidade que cada um tem de ser melhor que o outro, ou melhor, da capacidade que cada um tem de esbatimento do "outro"[26]. O medo fundamental que prevalece no neoliberalismo, por um lado, é se somos capazes de nos organizar efetivamente a partir de uma racionalidade puramente econômica, dentro dessa sociedade do hiperconsumismo, ou, por outro lado, se nossa vida emocional e afetiva está adaptada a obedecer efetivamente aos desígnios da lógica empresarial. "Hoje o indivíduo se explora e acredita que isso é realização"[27] e isso é perigoso, pois significa o fim do indivíduo e, consequentemente, fim do sistema.

---

[24] DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*: ensaio sobre a sociedade neoliberal. Trad. Mariana Echalar. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 316.
[25] DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*: ensaio sobre a sociedade neoliberal. Trad. Mariana Echalar. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 363.
[26] HAN, Byung-Chul. *La expulsión de lo distinto*. Trad. de Alberto Ciria Barcelona: Herder, 2017.
[27] GELI, Carles. Byung-Chul Han: "Hoje o indivíduo se explora e acredita que isso é realização". Disponível em: El Pais, Brasil. https://brasil.elpais.com/brasil/2018/02/07/cultura/.html?Fid_externo_rsoc=FB_BR_CM. Acesso em: 19/11/2020.

Considerações finais

Como não ter medo de tanta competição (desigual e injusta), de tanta insegurança? Como não ter medo dessa violência interiorizada chamada *angústia* – que tomou proporções inimagináveis neste período de pandemia? A tragédia de hoje se expressa na dificuldade que temos de modificar a situação atual do medo pandêmico, e mais ainda na paralisia construída para impossibilitar que geremos outras respostas. Não obstante, como sugere Safatle, essa realidade e sua complexidade não devem nos levar à imobilidade ou à resignação. Não podemos deixar de nos preocupar e caminhar para o que até agora o sistema hegemônico nos apresenta como impossível. Para ele,

> o advento de tal corpo foi, na maioria dos casos, dependente da circulação de um afeto que ganhou dimensões políticas decisivas, a saber, a esperança. É a esperança que sustentará tal corpo social por vir, que produzirá sua ossatura. Pois esperança é, acima de tudo, uma forma de ser afetado pelo tempo, afeto indissociável do que poderíamos chamar de "temporalidade da expectativa". Ela é um modo de síntese do tempo que partilha com outro afeto, a saber, o medo, uma relação com o que teóricos da história chamarão de "horizonte de expectativa"[28].

Politicamente, só é possível criar ou gerar algo quando somos destituídos de identidades fixas, quando desapropriamos em nós mesmos aquela intenção de sempre reduzir o Outro qualitativamente diferente a algo quantitativamente igual (*o equivalente*), ou ainda, quando somos capazes de nos abrir a novas experiências. A experiência da utopia, por exemplo. Quando aceitamos confrontar de outra forma ou transformar as categorias fixas de pensamento em modelos dialéticos de pensamento, sem temer o fim das formas convencionais de pensar, mas ir para-além delas desde elas mesmas, realizamos uma tarefa fundamental: preservamos no horizonte do medo a esperança. "A esperança [...] é a fala da possibilidade de uma sociedade mais justa"[29].

---

[28] SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos*: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 1ª. ed., 2015, p. 139.

[29] CORREIA, Fábio Caires. O ainda-não é o aqui-e-agora: Bloch e Adorno, um consenso necessário. In: SOUZA, Ricardo Timm de; RODRIGUES, Ubiratane de Morais (Orgs.). *Ernst Bloch*: utopias concretas e suas interfaces: vol. 2. [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016, p. 258-280.

Trabalhar na esperança, então, implica a possibilidade de construirmos o horizonte do *porvir*. Pensar a política a partir dos afetos medo e esperança é, também, ter presente a necessidade de manter a liberdade, mas não como capacidade de isolamento de indivíduos e grupos, mas como reciprocidade de individualidades ou como comunidade, onde singularidades individuais e coletivas são exigidas e fortalecidas mutuamente. Diante da sociedade do medo, do egoísmo e do individualismo, o que nos resta é pensar uma *racionalidade dos afetos*, capaz de nos orientar no sentido de promover vínculos afetivo-libidinais, que contribuirão para fortalecer os processos políticos, sociais e existenciais. Diante do momento que nos assola, o desafio é construir outras formas de resistência (individual e coletiva), mais social e fraterna.

Referências bibliográficas

CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real II*: Imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

CORREIA, Fábio Caires. O ainda-não é o aqui-e-agora: Bloch e Adorno, um consenso necessário. In: SOUZA, Ricardo Timm de; RODRIGUES, Ubiratane de Morais (Orgs.). *Ernst Bloch*: utopias concretas e suas interfaces: vol. 2. [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016, p. 258-280.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*: ensaio sobre a sociedade neoliberal. Trad. Mariana Echalar. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. A lógica do condomínio ou: o síndico e seus descontentes. *Revista Leitura Flutuante*, São Paulo, v. 1, n. 1, 2009, p. 1-8.

GELI, Carles. Byung-Chul Han: "Hoje o indivíduo se explora e acredita que isso é realização". Disponível em: El Pais, Brasil. https://brasil.elpais.com/brasil/2018/02/07/cultura/1517989873_086219. html?%3Fid_externo_rsoc=FB_BR_CM. Acesso em: 19/11/2020.

HAN, Byung-Chul. *La expulsión de lo distinto*. Trad. de Alberto Ciria Barcelona: Herder, 2017.

HOBBES, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção Os pensadores, vol. XIV. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril cultural, 1974.

RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo*: Hobbes escrevendo contra o seu tempo. Ed. UFMG. Belo Horizonte, 2004.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos*: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 1ª. ed., 2015.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

_______. *Tratado teológico-político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_______. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

10. Ainda uma catástrofe social da natureza: notas sobre a pandemia

 https://doi.org/10.36592/9786587424460-10

Douglas Garcia Alves Júnior[1]

§ 1. Em tudo que diz respeito à pandemia de Covid-19-19, *a passagem do tempo é essencial*. Em novembro de 2020, quando escrevo, no mundo inteiro foram infectadas mais de 59 milhões de pessoas. Mais de um milhão e trezentas mil pessoas foram mortas pelo vírus. No Brasil, foram infectadas mais de seis milhões de pessoas, e, como resultado, temos mais de 169 mil mortos pelo vírus. É o segundo país do mundo em número de mortos. Na cidade onde vivo, Belo Horizonte, foram infectadas 52 mil pessoas e perdidas 1.614 vidas. Há uma "segunda onda" de contágios na Europa, trazendo medidas mais rígidas de isolamento social. Nos Estados Unidos, país no mundo mais afetado pela pandemia, foram infectadas mais de 12 milhões de pessoas. Há 257 mil mortos pelo vírus até o momento nos Estados Unidos. O enorme poderio econômico e tecnológico dos Estados Unidos não foi efetivamente mobilizado contra a disseminação do vírus. Seu presidente, Donald Trump, inicialmente negou e depois minimizou o impacto do Covid-19 durante todo o ano, usando-o para propaganda política contra a China. Consequência ou não desse descaso com a pandemia, Trump foi derrotado nas urnas em 03 de novembro de 2020, algo que parecia pouquíssimo provável no início do ano. Os primeiros resultados consistentes sobre vacinas de laboratórios internacionais apareceram neste mês de novembro, projetando a vacinação em massa para os primeiros meses de 2021, ao menos para os países com maiores recursos tecnológicos e econômicos. Sabemos razoavelmente quando e como o surto de Covid-19 começou. O que o ano de 2020 tem mostrado é que estamos muito longe de saber aonde ele nos levará.

§ 2. Uma *consideração filosófica da pandemia* de Covid-19 tem de levar em conta seu aspecto temporal, se não quiser condenar-se à irrelevância. Assim, deve-se prestar atenção a Hegel e evitar a tentação de "ser edificante", de construir apressadamente "lições" sobre a pandemia, de interpretá-la a partir de conceitos

[1] Departamento de Filosofia/UFOP

abrangentes construídos a partir de outras situações. O que esta pandemia *é*, é inseparável do seu *ter-sido* e do seu *vir-a-ser*, e isso não pode ser decretado a partir de conceitos. Esta é uma orientação de pensamento que se vê em Hannah Arendt, quando, em *A condição humana*[2], ela fala dos satélites espaciais e do uso da energia atômica e se põe à tarefa de "pensar o que estamos fazendo". É assim que a "compreensão" é uma "busca de significado", não a partir do alto e de fora, mas a partir da estrutura inteligível das diversas atividades humanas. Essa ênfase na atividade, mais especificamente na *ação* é valiosa para pensar a pandemia hoje. Pois se a doença por infecção viral e a morte remetem à passividade e ao sofrer dos corpos individuais, o seu contexto de surgimento, disseminação e tratamento – sempre nacionalmente e localmente diferenciados – remetem à ação humana em conjunto, à política.

§ 3. A questão que se impõe com a situação mundial da Covid-19, assim, é: a *pandemia traz fenômenos inéditos para a filosofia?* De certa forma, a pandemia traz à tona outra questão: o que significa, hoje, fazer filosofia? Terá a filosofia contemporânea, em suas múltiplas formas, força para mostrar abertura ao novo representado pelo fenômeno? Terá a filosofia discernimento suficiente para situá-lo em linhas de força de longa duração? Como já é pensado em Platão, é preciso separar e é preciso reunir aquilo que é o caso. A partir da perspectiva possível em novembro de 20020, a filosofia tem se mostrado mais frutífera nessa crise quanto mais ela tem conseguido despir-se do tecido púrpura dos conceitos reservados a tradições e a autores específicos. Algum descentramento filosófico é necessário. Há fatos complexos demais que não podem ser conveniente dispostos por perspectivas filosóficas autárquicas. A perda de compreensão seria o resultado indesejado da soberba filosófica. Ainda com Hannah Arendt, é preciso apreender o movimento dialético entre as *condições* dadas (pela natureza, pelo mundo social existente) e as alterações causadas pelas *atividades humanas* (ciência, tecnologia, trabalho, política) em um determinado momento:

> Além das condições nas quais a vida é dada ao homem na Terra e, até certo ponto, a partir delas, os homens constantemente criam suas próprias condições que, a despeito de sua variabilidade e sua origem humana, possuem a mesma força condicionante das coisas naturais. O que quer que toque a vida humana ou entre

[2] Arendt, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

> em duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. É por isso que os homens, independentemente do que façam, são seres condicionados[3].

§ 4. O fenômeno da pandemia dá-se a todos nós como um emaranhado de condições e atividades. Não discernimos bem, espontaneamente, o que cabe à ação humana sobre a natureza, e o que cabe aos condicionamentos que a natureza exerce sobre nós, na forma do vírus e da doença que ele traz. Talvez isso aponte para uma *necessidade de não-precipitação* – no sentido do ceticismo antigo – da filosofia. Para interpretar e compreender o fenômeno, será preciso conhece-lo mais de perto, será necessária ainda muita pesquisa. Há vários níveis de complexidades, aqui. Em uma abordagem preliminar, no nível da biologia, há que se elucidar a ação da Covid-19 como zoonose, certificar-se de sua origem em um determinada cadeia de transmissão do animal ao homem, demonstrar a sequência de mutações e variações do Covid-19, desenvolver modelos que possam prever e talvez tratar novas mutações, apontar maneiras de impedir contágios futuros. As zoonoses virais não são um fenômeno novo, mas o fato de que elas estão sempre em mutação impõe considerá-las como fenômeno antigo e novo, em que *identidade e diferença* se entrelaçam complexamente No nível das ciências sociais, há que se pesquisar uma imensa série de questões, das quais meramente indico algumas: a atuação da OMS na orientação de governos e instituições; o efeito dos processos variados de *lockdown* e distanciamento social adotados por diferentes governos; o acesso muito desigual ao tratamento de saúde, com a consequente distribuição diferencial dos óbitos entre as populações mais pobres em cada país; a alteração nos regimes de trabalho, submetidos a uma condição suplementar de precarização; e, por fim, mas não menos importante, as *maneiras de reação política* de governos de países face ao fenômeno, que, muitas vezes, tomou a forma do negacionismo da gravidade da pandemia de Covid-19, negacionismo que foi reforçado por uma manipulação política da opinião pública.

§ 5. Dada a necessidade de elucidação científica dos aspectos biológicos, políticos e sociológicos do fenômeno da pandemia de Covid-19, o caminho recomendado à filosofia, hoje, parece, repito, o da *não-precipitação*, e o da busca paciente da compreensão de nexos de causalidade entre as diversas facetas do

---

[3] Ibidem, p. 17

fenômeno. Cabe à filosofia, assim, um esforço de descentramento do privilégio epistêmico dado a conceitos de tradições e autores, em prol de um acompanhamento das complexas dimensões do fenômeno. *Isso não significa, no entanto, que as questões filosóficas não possam ter lugar*. Questões como a da relação humana com a *natureza, da morte, da intersubjetividade, do futuro ecológico* do planeta – tais questões continuam vivas para a filosofia, também no contexto da pandemia. É hora, no entanto, da filosofia entregar-se ao que Adorno chamava de "vertigem" do pensamento, à experiência de "entregar-se à fundo perdido" aos seus objetos. Seria preciso, para usar uma outra imagem, de deixar a filosofia entregar-se ao poder corrosivo das coisas e do mundo, ao invés de entregar as coisas ao poder corrosivo do conceito.

§ 6. Ficou claro desde o início da pandemia de Covid-19 que ela deixaria um grande *rastro de mortes humanas*. Ainda que os números sempre fossem e continuem sendo difíceis de prever, a pandemia afetou os sistemas de saúde no mundo todo, que ficaram sobrecarregados com o grande número de pacientes de UTI que apresentaram uma forma agressiva de síndrome respiratória, capaz de levar à morte em poucos dias. É de se notar, no entanto, a pouca presença do tema da morte, em seu peso existencial, nas publicações de filósofos que se seguiram ao anúncio da pandemia. *A elaboração reflexiva da finitude*, pelo menos até o momento, tem sido eclipsada, entre os filósofos, por tentativas de entender, de "encaixar" o fenômeno da pandemia em arcabouços teóricos mais amplos, de cunho filosófico-político, com destaque para o recurso teórico-conceitual às obras de Foucault, Agamben e Achille Mbembe. Tal recurso tem sido justificado como parte da tarefa de pensar as formas de controle político do corpo que a pandemia aciona, retoma e remodela. Entre as primeiras publicações a respeito, destaca-se a de Paul Preciado, pela sua atenção ao aspecto existencial e corpóreo do fenômeno político da pandemia:

> A gestão política da Covid-19 como forma de administração da vida e da morte desenha os contornos de uma nova subjetividade. O que se inventou depois da crise é uma nova utopia da comunidade imune e uma nova forma de controle do corpo. O sujeito do tecnopatriarcado neoliberal que a Covid-19 fabrica não tem pele, é intocável, não tem mãos. Não troca bens físicos, não toca em dinheiro, paga com cartão de crédito. Não tem lábios, não tem língua. Não fala ao vivo, deixa uma mensagem de voz. Não se reúne nem coletiviza. É radicalmente indivíduo. Não tem

> rosto, tem máscara. Seu corpo orgânico se oculta para poder existir sob uma série indefinida de mediações semio-técnológicas, de próteses cibernéticas que lhe servem de máscara: máscara do endereço de e-mail, da conta do Facebook, do Instagram. Não é um agente físico, mas um consumidor digital, um teprodutor, um código, um pixel, uma conta bancária, uma porta com um nome, um domicílio onde a Amazon pode enviar os pedidos[4].

§ 7. O corpo é terreno onde as questões da morte, da intersubjetividade, da natureza e do futuro ecológico se cruzam. Sendo assim, é raro que um texto filosófico relevante sobre a pandemia deixe de apresentar ao menos três dessas dimensões ao campo da reflexão. O texto de Preciado acima citado põe em cena um corpo sem mãos, sem rosto e sem lábios, que vive como um sujeito-objeto do que ele chama de "tecnopatriarcado neoliberal", mero ponto de cruzamento de mediações tecnológicas, reduzido ao consumo, posto à parte dos outros, privado da capacidade de ação em conjunto. Essa redução ao corpo prepara uma espécie de morte política e social, antecipada e mesmo planejada pelo contexto geral tecnológico-político-econômico. Esse contexto não apenas geral, mas universal, é que torna possível, como condição, a epidemia de Covid-19 como fenômeno global, como pandemia – e é preciso dizer que *essa condição universal é o capitalismo*. David Harvey, em um dos primeiros textos sobre a pandemia, explica os nexos entre natureza e sociedade, que o capitalismo mundial aciona na pandemia:

> Durante muito tempo rejeitei a ideia de 'natureza' como algo exterior e separado da cultura, da economia e da vida diária. Adoto uma visão mais dialética e relacional da relação metabólica com a natureza. O capital modifica as condições ambientais de sua própria reprodução, mas o faz dentro de um contexto de consequências involuntárias (como a mudança climática), por sobre o fundo de forças evolutivas autônomas e independentes que reconfiguram permanentemente as condições do meio ambiente. Dessa perspectiva, não há nada que seja de fato um 'desastre natural'. Vírus sofrem mutações o tempo todo, mas as circunstâncias em que uma mutação se converte em uma ameaça para a vida dependem das ações humanas[5].

---

[4] Preciado, Paul B. "Aprendiendo del vírus". In: *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporaneo em tiempos de pandemias*. Editorial ASPO: 2020, p. 178s.

[5] Harvey, David. "Política anticapitalista en tiempos de coronavirus". In*: Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporaneo em tiempos de pandemias*. Editorial ASPO: 2020, p. 82.

§ 8. É a *interioridade dialética de natureza e sociedade* que se desdobra na epidemia do Covid-19, e assim David Harvey atualiza uma compreensão de Marx a respeito do funcionamento do capital como um gigantesco processo de metabolismo que alcança todo o planeta. Isso dá ocasião a pensar a respeito da relação entre a pesquisa de condições e atividades postas em relação na pandemia, e o fundo das questões filosóficas que persistem. Isto é, de tentar discernir qual seria a relação mais produtiva entre pensamento filosófico e a pesquisa científica, seja ela biológica ou sociológica. O brasileiro Pedro Erber fez um apanhado crítico das primeiras publicações de autores filosóficos (europeus, em boa parte) durante a pandemia, apontando suas fragilidades e até mesmo seu caráter pouco filosófico. A questão que ele levanta é pertinente:

> A novidade da situação com que agora nos confrontamos seria de tal magnitude que requereria a reformulação radical dos arcabouços teóricos a partir dos quais julgamos até aqui entender a modernidade? Ou, talvez, a inadequação que vem à tona agora seria a exacerbação de um problema inerente à própria relação entre o pensamento dito filosófico e o mundo presente?[6].

§ 9. Outro filósofo brasileiro que escreveu sobre a pandemia é Pedro Duarte. Em *A pandemia e o exílio do mundo* ele se interroga sobre *a situação existencial em* que a pandemia nos lança, ao mesmo tempo que passa em revisita criticamente os textos dos filósofos saídos até o momento – em boa parte, os mesmos comentados anteriormente por Pedro Erber. Um aspecto interessante do seu livro é a presença marcante de breves comentários de canções brasileiras e americanas, bem como de filmes. Esses comentários realçam aspectos existenciais importantes da situação da pandemia que não passaram – pelo menos até o momento – pelo olhar da reflexão filosófica "profissional". Talvez isso seja uma indicação importante de certa insuficiência que o trabalho filosófico a respeito da pandemia tem apresentado. No comentário de Pedro Duarte, ele lembra que a filosofia, frequentemente acusada de distanciamento das causas concretas do presente, de habitar a torre de marfim do conceito, é também criticada por uma atitude dogmática em relação aos processos sociais: "se os fatos não se encaixam na teoria, pior para eles"[7]. Ele repele ambas as

[6] Erber, Pedro. A filosofia em quarentena. Copenhague/Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2020, p. 11.
[7] Duarte, Pedro. *A pandemia e o exílio do mundo*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 111.

acusações e defende uma filosofia voltada para o presente e a sociedade. Nisso, ele se põe de forma crítica diante do que vem sendo publicado no campo filosófico a respeito da pandemia: "muitos filósofos, embora nem todos, têm apresentado mais previsões sobre o futuro do que atenção ao presente (...) parecem demonstrar inadvertidamente a opacidade de nosso momento, como se fosse difícil penetrá-lo ou dizer algo sobre ele, sem pular para um prognóstico por vir"[8]. Sua proposta é a de ressaltar o *espanto* contido na experiência filosófica que, desde os gregos, dá lugar a novas questões:

> O que me pergunto (...) é: como nos lembraremos disso que atravessamos agora? De que é feita essa experiência, clivada entre as mortes e a doença, de um lado, e um confinamento defensivo, por outro? (...) Será que um tom mais tateante não teria lugar para se aproximar do insólito acontecimento que vivemos? Será que a filosofia poderia ensaiar uma forma de falar na qual, ao invés de se exercer por certezas convictas, conseguisse se expressar por meio de suas dúvidas?[9]

§ 10. André Duarte, em *A pandemia e o pandemônio*, escreveu num espírito próximo ao dos autores brasileiros acima mencionados. Um espírito de revisão crítica da discussão filosófica sobre a pandemia. E um espírito de autorreflexão da filosofia diante da novidade do fenômeno. Seu livro discorre longamente sobre Foucault e Achille Mbembe, a partir principalmente dos conceitos de biopoder, neoliberalismo e de necropolítica. Trata-se de uma atualização interessante das questões filosóficas do corpo e do poder. Além disso, como leitor de Arendt, ele busca pensar o que há de político – ou de antipolítico, como ele aponta – na conduta do presidente Jair Bolsonaro (e seus apoiadores) durante a pandemia, no Brasil. Duarte reconstitui as declarações públicas e as ações de Bolsonaro durante a evolução da pandemia de Covid-19 no Brasil, pandemia que ele, desde o início politizou ao máximo, por exemplo, ao criticar as medidas sanitárias preventivas tomadas por prefeitos e governadores[10]. Duarte caracteriza o conjunto de posicionamentos do presidente de "inépcia planejada", e critica sua alegada negação de responsabilidade com relação à trajetória do vírus no país[11]. Mesmo que Duarte admita que "ainda que a

---

[8] Ibidem, p. 118.
[9] Ibidem, p. 121.
[10] Duarte, Andé. *A pandemia e o pandemônio*: ensaio sobre a crise da democracia brasileira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020, p. 106.
[11] Ibid., p. 108s.

insensibilidade de nossos governantes (...) diante da vida e da morte seja pré-covidiana e esteja conosco desde longa data"[12], ele caracteriza o enquadramento social e político da pandemia no Brasil, por parte do presidente, como marcado por um metódico descaso para com a vida humana:

> Importa chamar a atenção para suas ações, discursos e omissões que tornaram toda a população brasileira potencialmente matável, segundo o lema macabro do fazer morrer e do deixar morrer (...) Em uma palavra, a ideia é a de que, sob o impacto da pandemia, a necropolítica tornou-se a dinâmica predominante, implementando-se a partir da acentuação dos efeitos de morte já intrínsecos à biopolítica e ao neoliberalismo[13].

§ 11. "O terremoto de Lisboa foi suficiente para curar Voltaire da teodiceia leibniziana, e a catástrofe visualizável (*überschaubare*, isto é, abarcável, concebível – nota DGAJ) da primeira natureza foi insignificante (*unbeträchtlich,* isto é, não considerável – nota DGAJ) comparada à segunda catástrofe, a catástrofe social que se subtraiu à imaginação humana na medida em que preparou o inferno real a partir do mal no homem"[14]. Adorno aqui compara o terremoto de Lisboa ao evento Auschwitz. O primeiro, abarcável pela visão e pela imaginação, situado, portanto, na medida das capacidades humanas de compreensão. Um evento eminentemente da natureza, o terremoto de Lisboa, no entanto, não pode ser destacado da realidade humana e social da cidade. Esse entrelaçamento de natureza e sociedade, terremoto e cidade foi capaz, comenta Adorno, de chamar à consciência filosófica de um Voltaire os limites da razão, em sua tentativa de prevenir e deter todos os males que possam ferir o gênero humano. Por outro lado, Auschwitz aparece como aquilo que excede as humanas imaginação e entendimento. Criação eminente humana, "catástrofe social", ela é obra da segunda natureza, isto é, do entrelaçamento histórico e social com a natureza interna, posta na forma do "mal" da frieza e da indiferença para com o substrato comum, corpóreo e pulsional que une os seres humanos. A frieza diante da natureza, externa e interna, é uma forma *racional e social.*

---

[12] Ibid, p. 115

[13] Ibid., p. 117.

[14] Adorno, Theodor W. *Dialética negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janiro: Zahar, 2009. p. 299.

§12. Não sabemos o que restará da pandemia de Covid-19. Não sabemos se ela nos despertará de algum pesadelo da razão. Do sonho de um controle total sobre a natureza. Do sonho de um uso ilimitado dos recursos naturais. Da ilusão de um corpo invulnerável, imune à doença e à morte. Trata-se de fantasias muito persistentes, e é fácil obliterar a realidade da morte quando ela se apresenta socialmente enquadrada pela distribuição desigual das possibilidades de prevenção e de tratamento da doença. Talvez o que a filosofia possa fazer a respeito no momento seja pouco, mas ainda continua sendo necessário: expor a mentira, confrontar a injustiça, chamar as políticas da morte pelo nome, desmontar toda tentativa de perpetuar credulidades que sirvam à degradação e a morte. No contexto da pandemia, é preciso apontar que há uma intensa exploração política e econômica das desigualdades sociais que são reforçadas justamente pelo aparecimento do Covid-19. Retomando o espírito da Teoria Crítica, a filosofia não deve trabalhar sozinha. É essencial que ela se alie à sociologia, à antropologia, à ciência política, à economia, entre outras disciplinas, para poder mostrar que o Covid-19 não é uma mera catástrofe da natureza, mas uma catástrofe *social* da natureza.

Referências

Adorno, Theodor W. *Dialética negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janiro: Zahar, 2009.

Arendt, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

Duarte, Andé. *A pandemia e o pandemônio*: ensaio sobre a crise da democracia brasileira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.

Duarte, Pedro. *A pandemia e o exílio do mundo*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

Erber, Pedro. *A filosofia em quarentena*. Copenhague/Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2020.

Garcés, Marina. *Novo esclarecimento radical*. Tradução de Vinícius Honesko Nicastro. Belo Horizonte/Veneza: Editora Âyiné, 2019.

Harvey, David. "Política anticapitalista en tiempos de coronavirus". In: *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporaneo em tiempos de pandemias*. Editorial ASPO: 2020.

Preciado, Paul B. "Aprendiendo del vírus". In: *Sopa de Wuhan*. *Pensamiento contemporaneo em tiempos de pandemias*. Editorial ASPO: 2020.

11. Algoritmos desintegrados e a crise do sentido em tempos epidêmicos

https://doi.org/10.36592/9786587424460-11

Estevan de Negreiros Ketzer[1]

Para Thaís Feijó Pimentel e Nícolas Souza, amigos do renascimento.

"Amor é a única maneira de captar outro ser humano no íntimo da sua personalidade."

Viktor Emil Frankl, no livro *Em busca de sentido*

Mas
ainda há templos. Uma
estrela
ainda tem luz.
nada,
nada está perdido.[2]

Paul Celan

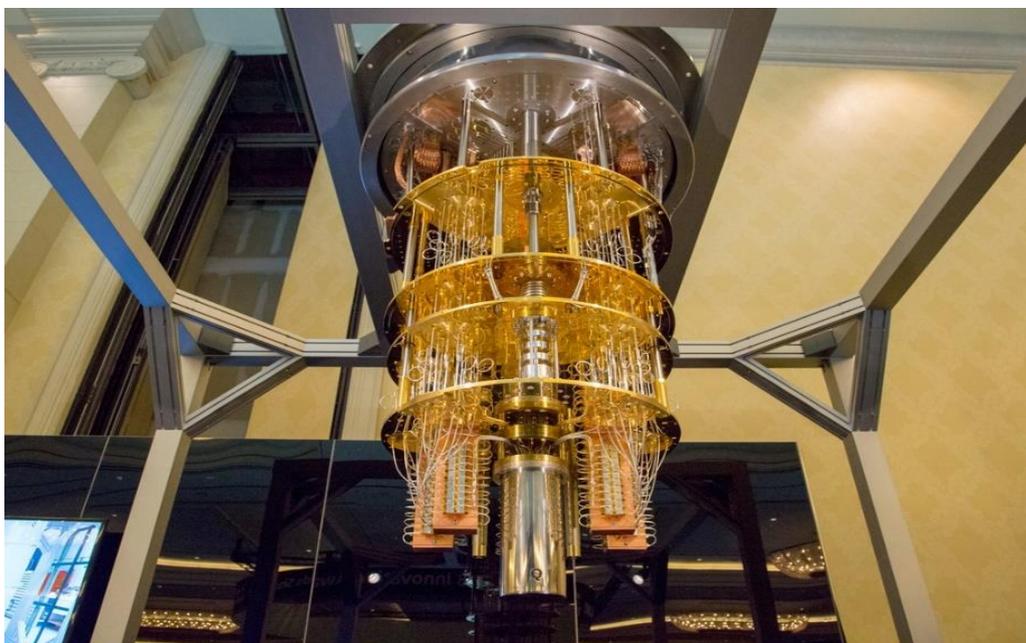



Fig. 1 – *System One*, IBM

[1] Psicólogo clínico, escritor e professor. Doutor em Letras (PUCRS). Professor da Pós-Graduação em Psicanálise da Anhanguera, de Erechim. Email: estevanketzer@gmail.com.
[2] Do original em alemão: "*Also / stehen noch Tempel. Ein / Stern hat wohl Licht. / Nichts, / nichts ist verloren*." Em: CELAN, Paul. *Cristal*. Trad. Claudia Cavalcanti. São Paulo: Iluminuras, 2009, p. 84-85.

Este texto é resultado de uma reflexão que tenho me detido sobre a ausência do sentido da vida em muitos pacientes que venho trabalhando. A epidemia de Covid-19 apresentada ao longo do ano de 2020 provocou um surto iatrogênico de ansiedade, o que exigiu uma capacidade de resiliência e de maturação há muito não vista em nossa sociedade. Tenho como norte algumas considerações do psiquiatra e neurologista Viktor Emil Frankl, incluindo aqui uma avaliação mais ampla de seu pensamento e as consequências atrozes que os excessos da perspectiva moderna trazem ao homem em um panorama pessoal. Não pretendo aqui fazer generalizações, proselitismo, ou mesmo utilizar-me de estereótipos para demonstrar as ideias aqui abordadas. Meu foco é desde o começo a idealização de certos padrões e sua posterior fragmentação quando é impossibilitada uma construção de valores a longo prazo.

Esse texto parte, portanto, de um ponto de vista a partir do exercício clínico, do contato direto do trabalho com patologias profundas e suas marcas, resultado da experiência de dez anos de prática em consultório particular, o que justamente, em se tratando de uma perspectiva hermenêutica, não vejo como relativização niilista, mas a partir de certos pressupostos humanistas que tanto nos ajudarão a pensar qual é o lugar do sentido no século XXI, como outrossim são parte de um trabalho que o leitor deve ter como exigência permanente sobre si. Chamo atenção aqui a um cuidado pessoal, exclusivo da pessoa e que não pode ser enxergado de maneira obtusa ou irresponsável, mas sim que sirva para o desenvolvimento de novas percepções paulatinamente mais sensíveis acerca do mundo que nos cerca e das incertezas que devemos aprender a vencer para adquirir sabedoria de vida.

Pelos motivos que serão apresentados aqui só cabe ao homem a responsabilidade por seus próprios atos. Enquanto um ser autônomo e livre ele deve pensar: por que esta coisa me aflige? Onde estou quando certos eventos ocorrem em minha vida? Por que o sofrimento? Com a ajuda destas perguntas também estou delineando o nosso método de trabalho, auxiliando o enfrentando de certas questões com novas questões, mais propositivas, menos metafísicas, mais próximas da verdade, esta palavra na qual tantos se equivocam ao totalizá-la ou explica-la monocentrada, distante da vida as pessoas. Neste ponto cabe por bem começar.

1. Questão incessante

A busca de uma ciência perfeita nos possibilita uma grande gama de privilégios e facilitações. Como uma proteção da realidade criamos um outro ser que já se organiza sozinho, capaz de responder as questões humanas com precisão e velocidades nunca antes vista. A referência aqui é o computador da IBM System One (Fig. 1). Sua figura é banhada a ouro resplandecente, sua inteligência se vale de um conceito computacional chamado algoritmo. Um algoritmo é uma ação executada escolhe a alternativa que melhor corresponde à situação dada como problema.[3] Esta definição se dá da maneira mais precisa e eficiente jamais vista, pela análise de conjunto de todos os fatores que imperam em uma decisão. Este fato torna completamente obsoleta nosso conhecimento, uma vez que uma análise dessas é altamente vantajosa. A impressão de que esta resposta de fato é fidedigna à realidade nos causa um espanto. Uma das máquinas de Kafka em *A Colônia Penal* para parece fazer jus a esta situação de espanto com a violência de uma resposta na qual por vezes não a sentimos de maneira tão direta quanto à uma sentença de morte[4]. Nós a obtemos sem qualquer esforço, ela está lá quando após nossos dedos pressionarem a tela somos indicados levados diretamente ao nosso desejo e ele é assim correspondido. Eis uma impressão de felicidade perfeita, a ansiedade sanada para que uma nova injeção de serotonina venha e fiquemos mais um tempo presos à tela do tablet ou celular. Criamos a máquina e agora a máquina nos auxilia com cálculos probabilísticos muito precisos.

> Os humanos são algoritmos que produzem não xícaras de chá, mas cópias de si mesmos (como uma máquina de venda automática que, se você pressionar a combinação certa de botões, produz outra máquina de venda automática). Os algoritmos que controlam as máquinas de venda automática funcionam por meio de engrenagens mecânicas e circuitos elétricos. Os algoritmos que controlam os humanos funcionam por meio de sensações, emoções e pensamentos. E exatamente o mesmo tipo de algoritmo controla porcos, babuínos, lontras e galinhas.[5]

---

[3] ALGORITMO. Wikipédia: a enciclopédia livre. Wikimedia, 20 out. 2020. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Algoritmo#cite_note-1. Acesso em: 04 nov. 2020.

[4] KAFKA, Franz. *O veredicto / Na Colônia Penal*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras: 1998, p. 27-70.

[5] Tradução nossa do original em inglês: "*Humans are algorithms that produce not cups of tea, but copies of themselves (like a vending machine which, if you press the right combination of buttons,*

O sistema de probabilidades atinge em cheio as emoções humanas mais rasteiras. No entanto, o caráter de atribuição de significado e de proximidade acerca do que o homem ainda não elaborou foram subitamente deixados de lado. O valor dado a esse ciclo fechado de atribuição de sentido também se obliterou, tal como a memória deixada de lado por ser um esforço muito atípico para aquele organismo. E como se pode lembrar se é necessário reconstruir a memória perdida? E como se pode ver se o temor pela felicidade esbarra de maneira sistemática em ter de fazer uma troca entre o que não serve para o que é novo? Ajudar a pensar o velho como algo pesado e trazer o novo à percepção, fazendo pensar o sentido da atitude, é algo que nos conduz impreterivelmente a valoração do que ser humano já traz consigo, mas ainda não foi capaz de perceber. Como o desabrochar de uma flor que era botão e passou a deixar as cores vivas.

Este tipo de investimento só pode ser realizado quando há uma permissão para o encontro. Ao permitir que as mais variadas sensações entrem, participem de um ciclo de confusão entre o esperado advindo do consciente, incluindo mesmo uma noção negativa de si mesmo; e o inesperado latente no inconsciente, o que ainda não nasceu, mas lá começa uma suave canção de primavera, anseio pelo que quer ser, tornar-se, aí temos uma expectativa proveitosa. Viktor Frankl tinha uma noção muito clara disso. "Não sabendo o que tem e tampouco o que deve fazer, muitas vezes já não sabe mais o que, no fundo, quer. Assim, só quer o que os outros fazem – conformismo! Ou só faz o que os outros querem que faça – totalitarismo."[6] Uma pessoa jovem assim se torna facilmente um jogo de coisas que ele não experimentou, não apostou, nem conseguiu desenvolver. A neurose entrou na sua vida, pois caiu na armadilha da falsa resposta pronta da modernidade. Um produto em série, com uma serventia galgada no tempo de uso. E com isso Frankl demonstra o quanto nossa sociedade criou justamente um esquema muito rápido que nos leva à supressão de nós mesmos. Ele, já um neurologista consagrado, é levado à força para o campo de Auschiwitz, prisioneiro nº 119.104: "A psiquiatria conhece o quadro clínico da assim chamada ilusão do indulto: a pessoa condenada à morte, precisamente na hora de sua execução, começa a

---

produces another vending machine). The algorithms controlling vending machines work through mechanical gears and electric circuits. The algorithms controlling humans work through sensations, emotions and thoughts. And exactly the same kind of algorithms control pigs, baboons, otters and chickens" HARARI, Yuval Noah. *Homo Deus: a brief history of tomorrow*. Oxford: Signal Books, 2015, p. 82.

[6] FRANKL, Vikor Emil. *O sofrimento de uma vida sem sentido: caminhos para encontrar a razão de viver*. Trad. Karleno Bocarro. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 11.

acreditar que ainda receberá o indulto justamente naquele último instante."[7] Pois é uma escolha muito simples: se vive segue para a direita, se morre segue para a esquerda. A postura ereta e saudável de Frankl fez o oficial da SS reparar nele e assim o enviou para a direita.

Fig. 2 – *Arbeit macht frei*, Auschwitz, Polônia

De fato, a lição *Arbeit macht frei* vou interpretada por Frankl como única medida de libertação. Não havia outra saída. Enquanto isso a "curiosidade fria"[8] se o prisioneiro irá sair vivo ou não, esmorece aos poucos, dando vida, se assim se pode chamar, a uma profunda apatia:

> A apatia e a insensibilidade emocional, o desleixo interior e a indiferença – tudo isso características do que designamos de segunda fase dentro das reações psicológicas do recluso no campo de concentração – muito cedo tornam a vítima insensível aos espancamentos diários e em quase cada hora.[9]

---

[7] FRANKL, Vikor Emil. *Em Busca de Sentido: um psicólogo no campo de concentração*. Trad. Walter Schlupp e Carlos Aveline. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2002, p. 21.
[8] FRANKL, Vikor Emil. *Em Busca de Sentido: um psicólogo no campo de concentração*. Trad. Walter Schlupp e Carlos Aveline. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2002, p. 29.
[9] FRANKL, Vikor Emil. *Em Busca de Sentido: um psicólogo no campo de concentração*. Trad. Walter Schlupp e Carlos Aveline. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2002, p. 31.

E como no absurdo dessa experiência terrível Frankl foi capaz de experimentar a sabedoria ao contemplar a imagem mental da mulher amada. Revela-se assim uma percepção mais genuína da natureza dentro de suas mentes. "Já que iria morrer queria que minha morte tivesse sentido."[10] Nesta situação de loucura, a qual tudo nos faz abandonar por não haver sentido qualquer que possamos nos segurar, nenhuma previsão de saída, somente neste ponto Frankl percebeu que habita a verdadeira liberdade, a conquista interior ao conservar sua dignidade humana.

> Também há sentido naquela vida que – como no campo de concentração – dificilmente oferece uma chance de se realizar criativamente e em termos de experiência, mas que lhe reserva apenas uma possibilidade de configurar o sentido da existência, e que consiste precisamente na atitude com que a pessoa se coloca face à restrição forçada de for a de seu ser.[11]

Os nazistas o prenderam em Auschwitz, mas ele não pode prender a si mesmo, sua consciência e imaginação, sua possibilidade de criar uma experiência nova para si. Esta lição de Frankl, na certeza da morte, do final da vida, onde não há esperança, o levou a sentir o desespero de uma forma muito particular, pois começa a se tornar um sinal, começa a ficar nítida, a única coisa a sua frente. O que é isso? Que coisa nos habita de modo a não tirarmos a nossa própria vida ainda que as condições a viver sejam extremas? Por que suportamos o insuportável? E lá a noite você poderá ouvir a tristeza de um dia cinza. Afinal, o ser humano é uma conquista.

2 Breve resenha clínica

Zelda[12] foi ao meu consultório pois a mãe falecera e ela sentiu-se na obrigação de ajudar seu irmão e seu pai que estão passando pelo luto. "Sinto-me frustrada, eles não me dão o devido valor." Não raras vezes eles a pedem que pare de falar. "Mas sou eu que faço a comida para eles!" Em outros momentos ela tenta se aproximar mais deles: "Meu irmão diz que tentou dormir com alguns medicamentos. Não sei o que

---

[10] FRANKL, Vikor Emil. *Em Busca de Sentido: um psicólogo no campo de concentração*. Trad. Walter Schlupp e Carlos Aveline. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2002, p. 52.
[11] FRANKL, Vikor Emil. *Em Busca de Sentido: um psicólogo no campo de concentração*. Trad. Walter Schlupp e Carlos Aveline. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2002, p. 67.
[12] Nome fictício. Todas as informações que pudessem levar a uma identificação do caso foram alteradas ou não utilizadas para sua construção em nosso trabalho de forma a manter o sigilo profissional.

fazer... Diz que vai usar cocaína que a vida não tem sentido...” E talvez essa tenha sido a brecha para uma consideração minha: “Mas Zelda, será que você está falando algo e eles não estão querendo ouvir?” Ela assentiu com a cabeça e me disse. “Meu relacionamento está péssimo...” Ela para um pouco, tomando ar aos pulmões. “Desde que fui abusada na adolescência, sinto um vazio. Nada entra em mim. É um espaço em branco onde as pessoas não ficam. Sinto que falo com as pessoas como se desse explicações racionais.” E me permito uma aproximação com sua emoção, sentindo em mim a dor de suas primeiras lágrimas tensas e rígidas. “Fica difícil se expressar de forma autêntica...” Ela fez que sim com a cabeça. Dentro de Zelda o abuso gerou uma cicatriz enorme que ainda está aberta mesmo após mais de trinta anos. Nem em seu trabalho ela encontra satisfação, nem com seus familiares, nem com o marido. Foi com a morte da mãe, pilar de toda a família, que ela buscou psicoterapia. Zelda ainda não encontrou ela mesma. Só chegamos neste ponto após quatro meses de intenso trabalho e confiança em mim depositada por ela e posso dizer que agora chegamos ao ponto que de fato uma profunda emoção a tocou e deste ponto nos atrelamos ainda mais.

3 Considerações sobre o sentido do sofrimento

De maneira a ajudar a pensar o caso acima descrito vemos como essencial que a psicoterapia seja um sentido para sua vida, uma congruência de seus valores com suas atitudes e este fato está para além de obter prazer ou poder. Para Martin Seligman[13] há um exercício de virtudes que não necessariamente não trazem o efeito de prazer. O prazer é um efeito que inclusive pode obstaculizar uma verdadeira virtude se manifestar. Isso se dá porque: “O prazer se torna conteúdo e objeto únicos da atenção. No entanto, à medida que o homem neurótico se interessa pelo prazer, perde de vista o motivo para o prazer – e o efeito ‘prazer’ já não pode mais ser obtido.”[14] Isso está diretamente ligado a falta de sentido da vida, pois é na busca pelo sentido que advém não apenas o problema, mas o desenvolvimento pela resposta, o enfrentamento da situação no âmago de sua problemática. Este fato deve ser visto pelo psicoterapeuta, pois é parte de seu trabalho mostrar a missão na qual o paciente deve se dirigir para

[13] SELIGMAN, Martin. *Felicidade Autêntica: usando a Psicologia Positiva para a Realização Permanente*. Trad. Neuza Capelo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009, p. 19-38.
[14] FRANKL, Viktor Emil. *O sofrimento de uma vida sem sentido: caminhos para encontrar a razão de viver*. Trad. Karleno Bocarro. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 66.

tornar-se agente de seu caminho. O que não é igual para ninguém, pois justamente é particular para cada um, pois está "*em decorrência do caráter irrepetível de cada situação.*"[15] E em cada situação temos uma necessária ação a ser tomada. E as ações fazem parte do plano ético, são atitudes, não se encaixam em medidas ou em criações metafísicas racionais. Não há uma razão que conduza a decisão, ainda que possamos pensar das mais diferentes maneiras, com lógicas particulares ou com o uso da lógica ocidental, ainda haverá uma profunda complicação da pessoa com a situação à sua frente.

O prazer não é simplesmente algo menor no pensamento de Frankl. Ele é muito menor, ocupando um lugar que não lhe é devido na vida das pessoas. No diálogo com outros nomes da escola existencialista, como Jean-Paul Sartre e Emmanuel Levinas. Em ambos os autores é nítido o confronto com as questões que excluem o homem de participar de maneira mais ativa de sua existência. Em Sartre enxergamos a má-fé como: "um sentimento que se dirija inteiro à sua *pessoa*, ou seja, à sua liberdade plenária, e seja reconhecimento de sua liberdade."[16] E Levinas o faz com a proposta de um sofrimento inútil, um sofrimento que não conseguimos nos conectar: "De sorte que o próprio fenômeno do sofrimento na sua inutilidade é, em princípio, a dor de outrem."[17] Mas como sentir a dor de outro sem sentir a sua própria dor? Não será também ela a primeira conquista, a que possibilita fazer a conexão com o mundo circundante, tal como a criança que desenvolve seu eu e começa a se observar como diferente do outro? Neste ponto percebemos o quanto a proposta psicanalítica pode de fato nos ajudar enquanto parte do método implícito na dinâmica neurótica, incluindo aí as transformações causadas pelo contato com a logoterapia: "a logoterapia humanizou de novo a psicanálise"[18] o que de fato externalizou muito bem Donald Woods Winnicott com seu conceito de objeto transicional: "uma área intermediária de *experimentação* (...) substância da *ilusão* (...) Essa é uma raiz natural do agrupamento entre os seres humanos."[19] Talvez mesmo existir, sair para fora de si, transpor seus

---

[15] FRANKL, Viktor Emil. *Psicoterapia e sentido da vida: fundamentos da logoterapia e análise existencial*. Trad. Alípio Maia de Castro. São Paulo: Sextante, 2019, p. 124.
[16] SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fundamental*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2015, 101.
[17] LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 126.
[18] FRANKL, Viktor Emil. *Um Sentido Para a Vida: psicoterapia e humanismo*. Trad. Victor Hugo Silveira Lapenta. São Paulo: Ideias e Letras, 2005, p.13.
[19] WINNICOTT, Donald Woods. *O brincar e a realidade*. Trad. José Octavio de Aguiar Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975, p. 15.

limites em direção a uma transcendência, não manter-se nas dimensões prescritas que podemos nomear por sermos detentores de um determinado léxico.

Para tais atitudes somos levados a explorar ainda mais a ideia de um sacrifício em prol de uma mudança de atitude. Sacrificar não é apenas renunciar, no sentido psicológico do termo, mas sermos levados pelo sofrimento até mesmo as coisas que sentimos como não sendo justas ou supostamente as que gostaríamos para nós não podem ser negadas, mas vividas. O sacrifício nos coloca à prova, tal como um teste, cujo o sentido nós ainda não conhecemos. É uma aposta que por vezes não entendemos o que nos leva a este determinado lugar de sombras e incertezas. Teremos de explorar uma zona na qual não estamos acostumados, e justamente o fazemos para tentar conhecer uma parte obscura de nós mesmos. "Melhor falhar do que sucumbir ao orgulho apenas por vencer!"[20] É assim que Martin Buber enxerga as exigências que muitas vezes fazemos como parte sacrificial que enrijecem nosso coração ao invés de serem exercícios de abertura ao novo. "(...) estar disposto a sacrificar esse objetivo afim de salvar a alma."[21] E eis então que chegamos à profundidade, esta mesma medida que nos transforma, após a coragem de seguir em frente. Modeh ani, dizemos em hebraico, para que o agradecimento esteja na frente de nosso ego, pois assim esta ação de agradecer possa de fato estar dirigida para algo diferente do que eu mesmo pudesse entender como reação imediata do ato de estar gratificado por um determinado evento. Mudança na esfera da reatividade. Como fazer isso? Como se deixar sem o temor que traz a ira? E na sequência que possamos enxergar o medo que também nos cerca, medo de uma tormentosa e inesperada surpresa que justamente o que não é imantado de prazer constitui. É neste sofrimento que a alma começa seu exercício mais severo: purificar-se para unificação. Buber também nos ajuda a pensar, na esteira de Viktor Frankl, a célebre frase do mestre chassídico Baal Shem Tov: "tudo depende de mim."[22] E tal como um bom paradoxo talmúdico, é justamente ao esquecer-se de si mesmo que o eu profundo se revela, pois começamos com nossa história, mas não insistimos nela como única finalidade da vida.

---

[20] BUBER, Martin. *O Caminho do Homem: segundo o ensinamento chassídico*. Trad. Cláudia Abeling. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 24.
[21] BUBER, Martin. *O Caminho do Homem: segundo o ensinamento chassídico*. Trad. Cláudia Abeling. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 25-26.
[22] BUBER, Martin. *O Caminho do Homem: segundo o ensinamento chassídico*. Trad. Cláudia Abeling. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 30.

> Você não deve ficar se torturando o tempo todo com aquilo que fez de errado, mas deve aplicar a força espiritual que usa nessas autorrecriminações em ações no mundo, para as quais você foi designado. Você não deve se ocupar com você mesmo, mas com o mundo.[23]

É ao se ocupar com o sofrimento do outro homem à sua frente, aquele que carece de cuidados, é que você se compromete (*brit*) com o que é a sua responsabilidade frente ao mundo. "Quando um homem descobre que seu destino lhe reservou um sofrimento, tem que ver neste sofrimento também uma tarefa sua, única e original."[24] Pois é um jeito própria que vai se revelar, revelando-se naquilo de mais singular que há diante de uma tarefa muito sua a qual lhe é outorgado cumprir. Eis que o nó se desfaz e você é capaz de olhar para aquilo que lhe acompanha a vida inteira. Antes, estava incapaz de sentir claramente, agora já estás apropriado do sentido íntimo. Após esta enorme carga, é necessário reaprender a sentir a alegria, aquilo que promove gosto à conquista.

Considerações finais

Durante esta breve explanação, atrelamos a relação entre nossas ações e uma busca inconsciente por sentido. Essa busca por um ser integrado, cuja raiz espiritual é justamente o que não existe, não se mostra aos sentidos, mas tampouco é racional a atividade de pensar. "A existência propriamente dita é, portanto, irreflexível, por não ser passível de reflexão e, assim, não analisável."[25] Algo que não é analisável e, no entanto, não significa que não faz parte da vida e menos ainda que não devemos trazer para perto, não porque pensamos, mas porque nossa sensibilidade permite a aproximação.

Neste ano de 2020 não foram poucas as pessoas que despertaram sua sensibilidade para este encontro mais profundo consigo. Elas o fizeram, pois a severa condição de fechamento (*lockdown*) as obrigaram a se afastar dos movimentos exteriores a elas, para se dirigirem aos poucos a necessária busca de um sentido às suas

[23] BUBER, Martin. *O Caminho do Homem: segundo o ensinamento chassídico*. Trad. Cláudia Abeling. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 38.
[24] FRANKL, Viktor Emil. *Em Busca de Sentido: um psicólogo no campo de concentração*. Trad. Walter Schlupp e Carlos Aveline. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2002, p. 76.
[25] FRANKL, Viktor Emil. *A presença ignorada de Deus*. Trad. Walter Schlupp e Helg H. Reinhold. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2007, p. 26.

vidas. Esta foi uma exigência de renascimento, redescoberta de potencialidades adormecidas, criatividade e responsabilidade pelo sentido velado.

Neste trabalho nossa preocupação não foi atermo-nos a uma rigidez metodológica. Tampouco um esgotamento das ideias aqui enunciadas. Preferimos um breve percurso que pudesse sensibilizar o leitor, tal como um convite que se faz para irmos a uma ilha desconhecida. Não temos certezas e garantias de como essa ilha é ou quais serão os intercursos da viagem. Contudo, o fazemos justamente pela necessidade de navegar e nos dispormos a estar juntos em um momento de impacto profundo em nossas vidas. É pela esperança que estamos aqui unidos. A esperança pode nos fazer viver? Ainda que tenhamos muitos perigos a enfrentar, teremos também histórias de superação que a partir de então mudarão por completo a maneira em que conhecemos todas as coisas que nos cercam, inclusive nós mesmos.

Referências

ALGORITMO. Wikipédia: a enciclopédia livre. Wikimedia, 20 out. 2020. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Algoritmo#cite_note-1. Acesso em: 04 nov. 2020.

BUBER, Martin. *O Caminho do Homem: segundo o ensinamento chassídico*. Trad. Cláudia Abeling. São Paulo: É Realizações, 2011.

CELAN, Paul. *Cristal*. Trad. Claudia Cavalcanti. São Paulo: Iluminuras, 2009.

KAFKA, Franz. *O veredicto / Na Colônia Penal*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras: 1998.

FRANKL, Viktor Emil. *Um Sentido Para a Vida: psicoterapia e humanismo*. Trad. Victor Hugo Silveira Lapenta. São Paulo: Ideias e Letras, 2005.

______. *Em Busca de Sentido: um psicólogo no campo de concentração*. Trad. Walter Schlupp e Carlos Aveline. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2002.

______. *O sofrimento de uma vida sem sentido: caminhos para encontrar a razão de viver*. Trad. Karleno Bocarro. São Paulo: É Realizações, 2015.

______. *Psicoterapia e sentido da vida: fundamentos da logoterapia e análise existencial*. Trad. Alípio Maia de Castro. São Paulo: Sextante, 2019.

______. *A presença ignorada de Deus*. Trad. Walter Schlupp e Helg H. Reinhold. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2007.

HARARI, Yuval Noah. *Homo Deus: a brief history of tomorrow*. Oxford: Signal Books, 2015.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fundamental*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2015.

SELIGMAN, Martin. *Felicidade Autêntica: usando a Psicologia Positiva para a Realização Permanente*. Trad. Neuza Capelo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

WINNICOTT, Donald Woods. *O brincar e a realidade*. Trad. José Octavio de Aguiar Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

12. Apuntes para una arqueología de la pandemia global

 https://doi.org/10.36592/9786587424460-12

Fabián Ludueña Romandini[1]

1.

¿Tuvo la epidemia un comienzo deliberado? ¿Se trata de un virus por mutación natural o fruto del diseño humano? ¿Los protocolos de los laboratorios chinos fueron vulnerados y, si lo fueron, ocurrió voluntaria o involuntariamente? Esas preguntas son de la más alta relevancia pero es materia para la historiografía futura. ¿Se trata de una exageración sobre la dimensión biomédica del coronavirus? ¿Encubre, en este caso, la epidemiología un plan originario de toma por asalto del mundo? La filosofía política, nuevamente, tal vez pueda responder en el futuro. Si tal cosa como un futuro es posible. En este momento, debemos ocuparnos de la *facticidad*: la peste está aquí. Partiremos, entonces, de esa premisa como prudencia metodológica necesaria cuando la arqueología histórica carece, en estos momentos, de la distancia temporal y los materiales empíricos para ejecutarse: su archivo aún no se ha constituido pues se trata de un fenómeno en curso.

2.

No vivimos, ciertamente, un nuevo episodio de instauración del estado de excepción como regla o norma de la política. Atravesamos un período de peste. La peste trae aparejada consigo el estado de excepción como un elemento inherente. La peste, por primera vez en la historia de Gaia, es global. Se sigue, entonces, un estado de excepción global. En consecuencia, su aparición no representa una novedad particular. Su carácter global, en cambio, necesita ser considerado escrupulosamente. El episodio histórico conocido como la “peste de Atenas” tuvo lugar como una de las

---

[1] Filósofo, Doctor y magíster por la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París, Francia. Es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y del Instituto de Investigaciones “Gino Germani” de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Es profesor titular concursado de Filosofía en la Universidad Argentina de la Empresa (UADE). Autor de varios libros, dentre ellos: *H.P.Lovecraft. The disjunction in Being* (2014); *Principios de Espectrología* (2016), *La ascensión de Atlas. Glosas sobre Aby Warburg* (2017); *Arcana Imperii. Tratado metafísico-político* (2018) y *Summa Cosmologiae. Breve tratado (político) de inmortalidad* (2020). E-mail: fabianluduena@hotmail.com.

más mortíferas estaciones del fatal ciclo de la guerra peloponesia hacia el 430 a.C. Es posible incluso considerar que la posterior llegada del santuario de Asclepio a la ciudad de Atenas debe ser leído sobre el telón de fondo histórico de la memoria lacerante de la epidemia.[2] El relato histórico más fecundo que tenemos de las modalidades de la peste y de sus efectos inmediatos sobre las formas de vida de la ciudad de Atenas corresponde a Tucídides.

La peste comenzó en Etiopía y fue recorriendo diversas zonas geográficas hasta entrar en Atenas a través del Pireo. La descripción de Tucídides de la fenomenología social de la plaga sigue un patrón que había sido ya establecido por Homero en la *Ilíada*. Entre los ciudadanos, el efecto fue devastador. Había quienes optaban por abandonar a sus enfermos así como otros morían por el contagio producido en el cuidado de los afectados. La piedad religiosa se quebró debido a que "derrotados por la extensión de la enfermedad, se cansaron de hacer las lamentaciones por los que morían".[3] En directa relación con este aspecto, las prácticas de la sepultura se vieron completamente subvertidas:

> Muchos se prestaron a entierros indecorosos ante la falta de lo preciso por los continuos entierros efectuados previamente; unos tras poner su muerto en piras ajenas, anticipándose a los que las habían amontonado, prendían fuego, y otros, mientras ardían otros cadáveres, echaban encima el que llevaban y se marchaban.[4]

A este hundimiento de la unidad religiosa de la ciudad le siguió un inexorable colapso absoluto de todas las formas de legitimidad de las instituciones divinas y humanas:

> También en los demás aspectos la enfermedad fue para la ciudad el inicio de la anomia (*anomías*) [...] Ni el temor de los dioses ni la ley de los hombres (*theôn dè phóbos he anthrópon nómos*) eran un obstáculo, por juzgar que lo mismo daba ser respetuoso que no, cuando veían que todos perecían por igual y por creer que nadie viviría hasta el juicio para pagar por su delitos sino que ya pendía sobre ellos y estaba decretado un

---

[2] Kirchner, Johannes. *Inscriptiones Graecae – Consilio et auctoritate Academiae Scientiarum Berolinensis et Brandenburgensis editae. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores [Editio altera]. vol II/III*. Berlin: Walter De Gruyter, 1977, inscripción nº 4960a (T. 720).
[3] Tucídides, *Historiae*, II, 51.
[4] Tucídides, *Historiae*, II, 51, 6.

> castigo mucho mayor y, antes de que les cayese encima, era natural que disfrutasen algo de la vida.[5]

La expresión utilizada por Tucídides no deja lugar a duda: la peste precipita a la ciudad en la anomia radical (hedonismo de catástrofe incluido). De hecho, la gran paráfrasis filosófica del relato histórico de Tucídides la proporciona Lucrecio cuando escribe:

> Pues ningún peso tenía entonces la religión, ni el poder de los dioses (*nec iam religio diuom nec numina magni prendebantur enim*); el presente dolor era excesivo. No se observaba en la ciudad aquel rito de sepultura con que aquel pueblo solía de antiguo inhumar a sus muertos; andaba todo él sobresaltado, en gran turbación (*perturbatus enim totus trepidabat*), y cada cual enterraba a los suyos como la ocasión le ofrecía. La súbita necesidad y la indigencia indujeron a muchos horrores: algunos colocaban a sus parientes en piras levantadas por otros, con gran griterío, y les aplicaban antorchas, sosteniendo a veces luchas sangrientas antes que abandonar sus cadáveres.[6]

En estos versos, que se encuentran entre los más crudos de la filosofía antigua, presentan un desafío teórico. Aquí la ciudad no es pensada *tanquam dissoluta* sino que, al contrario, se halla histórica y efectivamente diezmada. En Tucídides y Lucrecio, por lo tanto, no hay metalenguaje jurídico que tome en sus manos la excepción soberana puesto que toda soberanía –humana y divina– se corroe hasta desaparecer por completo. No se trata, entonces, de un estado de la ley (como la excepción de su permanencia en suspenso) sino de un estado actual del mundo. Si lo evocamos es porque, evidentemente, resulta parangonable con nuestra situación presente salvo, quizá, en el hecho de que nuestro tiempo no se permitiría ninguna indulgencia masiva ante el hedonismo.

En la peste de Atenas como un episodio central de la Guerra del Peloponeso se alcanza un momento en el que todo el andamiaje social toca su grado cero y el derecho tanto humano cuanto divino claudica ante el desastre natural. Entonces, a la despolitización absoluta del mundo humano le sigue la politización absoluta de la naturaleza que sólo habla el lenguaje de la muerte. En este sentido, la zoopolítica

---

[5] Tucídides, *Historiae*, II, 53, 4.
[6] Lucrecio, *De natura rerum*, VI, 1276-1285.

comienza por el orden de la naturaleza no-humana que es el primer zócalo con el que debe medirse todo ordenamiento de la comunidad. La apropiación del natural ingobernable y potencialmente mortífero es el primer acto político constitutivo y el gesto zoopolítico no consiste en otra cosa que en construir para la esfera del mundo un ecosistema habitable para el animal humano.

Sin embargo, ninguna comunidad política humana puede constituirse sin tomar plenamente consciencia de su relación co-originaria con la esfera de la *physis* a la que pertenece también de manera inextricable. Por lo tanto, las potencias de lo natural no-humano son una fuerza política primordial que sobredetermina cualquier decisión del mundo de los hombres: si esta dimensión de la naturaleza como agente político de la constitución de la *societas* humana no es tomada verdaderamente en cuenta, las aporías del derecho no dejan de multiplicarse bajo formas que hacen del orden jurídico únicamente un acto de decisión humana sostenido sobre el puro arbitrio del legislador.

No obstante, episodios como la peste de Atenas (que, en tanto irrupción de lo natural devastador, tiene capacidad de constituirse en paradigma para la reflexión teórica) recuerdan que, precisamente, no hay política para los hombres que no se funde, precisamente, en la indecisión inherente al control de lo no-humano natural. Dicho de otro modo, el decisionismo del derecho no encubre tanto su propia anomia normativa cuanto actúa como ficción que disimula la dimensión política de lo natural que, *in extremis*, no conoce otro *nómos* que la muerte (aún si esta puede actuar como condición de lo viviente, como la biología no cesa de mostrar).

La *anomia* de la peste (o, para el caso, de sus consecuencias), entonces, no es otra cosa que una vuelta al estadio en el que los hombres deben medirse nuevamente con el espacio de la vida y la muerte natural del cual nunca han estado sustraídos sino por los medios técnicos de un derecho que obtura esta confrontación originaria bajo la forma de un orden tan necesario como sordo respecto de las circunstancias que actúan como suelo impenetrable de todo su andamiaje teórico. Por ello, cuando todas las ficciones y todas la metáforas del derecho caducan, tiene lugar lo que, entre los modernos, Hobbes ha tematizado bajo el nombre de “estado de naturaleza” que, lejos de ser un “mitologema” como a veces ha sido sugerido, constituye una de las intuiciones más profundas de la filosofía moderna acerca de los alcances de la política.

3.

Cuando un filósofo recibe demasiada atención por parte del mundo académico, en general, tiene lugar un proceso de canonización laica que encubre el acceso al sentido de sus propósitos. Es el caso actual de la obra de Michel Foucault. Algunos, no carentes de una sospechosa precipitación que sólo parece reflejar opiniones precedentes que no se atrevían a formularse, creyeron oportuno denostarlo en medio de la peste global. Me parece un signo palmario del final irremediable del ideal de Revolución (por otra parte ya admitido por el propio Foucault) que alguna vez animó, de manera intermitente, al siglo precedente. Otros grandes filósofos vivos se han manifestado sobre la peste. Alguno ha sido injuriado según todas las reglas al uso por parte de la prensa de masas. Otro ha sido ridiculizado y algún otro se ha puesto a sí mismo en ridículo. Hay quien no ha podido resistir la tentación de entregarse, lisa y llanamente, al *gossip*. Discierno, en ese escenario, la decadencia de la cultura intelectual contemporánea pero, sobre todo, la ausencia de cualquier perspectiva sensata ante una catástrofe: lejos de la mancomunidad de ideas, se impuso otra anomia, la conceptual, y, todo hay que decirlo, el resentimiento que, en este momento, afecta a la Universidad mundial como otra forma de peste; situación que impone conclusiones que nadie parece estar dispuesto a sacar.

En el año 1976, Foucault publica su libro *Vigilar y Castigar*. Haciendo uso de los archivos militares de Vincennes del siglo XVIII, el filósofo da cuenta de las medidas que debían tomarse entonces cuando el flagelo de la peste azotaba a una ciudad: gran encierro, encauzamiento de la conducta, vigilancia, delaciones, redistribución del sentido de lo normal y lo anormal, instalación del exilio-clausura. El “miedo a la peste”, puntualiza Foucault, permite esta completa metamorfosis social. Nada nuevo, señalaba el filósofo, pues se trata de todos los mecanismos de poder que, todavía en la actualidad, se disponen en torno a lo anormal. Vale la pena una cita *in extenso*:

> En un caso, una situación de excepción: contra un mal extraordinario, el poder se alza; se hace por doquier presente y visible; inventa engranajes nuevos; compartimenta, inmoviliza, reticula; construye por un tiempo lo que es a la vez la contra-ciudad y la sociedad perfecta; impone un funcionamiento ideal, pero que se reduce a fin de

> cuentas, como el mal que combate, al dualismo simple vida-muerte: lo que se mueve lleva a la muerte, y se mata lo que se mueve.[7]

Nada nuevo, se podría decir también ahora. Pero no sería una afirmación correcta. Cierto: los sueños de la sociedad perfecta que la peste estimula son celebrados por doquier en los *mass media* y en las redes sociales; los dualismos simples entre la vida y la muerte se expresan en otras nociones más adaptadas a los tiempos que corren o a las capacidades de los administradores; la contra-ciudad es buscada y perseguida con ahínco. Sin embargo, la escala de los acontecimientos cambia sustancialmente el propósito. Con todo, se impone en primer lugar una clarificación: Foucault no niega la realidad biológica de la peste ni pone en cuestión la eficacia de los métodos para su erradicación (sería irrisorio creer que esa sería su posición, habida cuenta de su palmaria erudición en la historia de la medicina). Señala algo diferente, vale decir, el precio que toda decisión política conlleva pues la vida misma es una forma del poder y la voluntad de poder no cesa en tiempos de la peste. Al contrario, curar la peste significa asumir las consecuencias inevitables de la voluntad de poder. La eficacia ganada en la lucha contra la peste ha significado, entonces, que los ingenieros sociales aplicaran su tecnopolítica para rediseñar todo el tejido social: se asentaron, entonces, las bases de la ya disuelta sociedad disciplinaria.

De allí que ahora, deberemos pagar otro precio, salvo que muchísimo más alto pues la escala de los hechos nos coloca ante el dilema de lo inevitable: el combate contra la peste implica que las medidas de su control no están exentas del ejercicio del poder. Y el poder tiene predilección por la experimentación social. De hecho, parece ser parte constitutiva de su naturaleza. Para vivir, para curarnos, será necesario aceptar el más grande experimento de la Historia: la reconfiguración omnicomprensiva de todo el zócalo civilizacional del orbe terrestre según parámetros que muy pocos conocen y, en el fondo, nadie controla. He intentado, en un escrito precedente, delinear la radiografía de este nuevo Eón, que marca el triunfo de los Póstumos y el final definitivo de la era de *Homo*.[8] Le emergencia de un Nuevo Orden Mundial resulta ineluctable como precio a pagar para salvarnos de la peste. No es una

---

[7] Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires, siglo XXI, 2002, p. 208.

[8] Ludueña Romandini, Fabián, *Summa Cosmologiae. Breve tratado (político) de inmortalidad*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2020.

alternativa sino una conjunción: no puede pedirse la una sin aceptar la otra. El reino de los Póstumos no necesitó de la peste para manifestarse pues hace tiempo que nació, inadvertido. Sin embargo, la peste dará un impulso irrefrenable a su instauración. Nada será lo mismo cuando estemos curados y los muertos incinerados (nadie sabe cuando escribo estas líneas, por otra parte, de qué lado quedará en ese binomio): nuestros cuerpos y nuestras sexualidades, los modos de producción y las formas de vida. La tradición política tenía un nombre para una mutación de esta escala que nadie hoy se anima a pronunciar: Apocalipsis.

4.

Una obstinación contemporánea, de raigambre iluminista, impide comprender que el Apocalipsis marca un fenómeno teológico-político y, más precisamente, el fin de los tiempos. Ahora bien, los apocalipsis se han sucedido a lo largo de la historia: el final de las civilizaciones antiguas, el advenimiento del cristianismo, las Revoluciones modernas que arrasaron el ecosistema económico-cultural del mundo medieval. Ahora, nuevamente, otro caso. Salvo que la mayúscula se justifica hoy más que nunca: estamos ante el Apocalipsis pues la tecno-mutación se mide en la escala planetaria.

Un singular malentendido se cierne sobre el nombre Apocalipsis, actualmente sospechado por la filosofía. En efecto, la incomprensión de la tradición apocalíptica es otro signo del declive de la política en el mundo contemporáneo. Hecho que debe ser lamentado pues el vocablo pertenece a la gramática política de Occidente y marca el fin y el comienzo de las cesuras civilizacionales. No implica inacción sino que sus modalidades pertenecen al acervo más conspicuo de la acción: el marxismo, finalmente, puede ser visto como una forma de apocalíptica secularizada.

Como una esclarecida pluma del siglo XX ha podido escribir: “si revolución significa contraponer a la totalidad del mundo una nueva totalidad que, siendo igualmente abarcativa, a saber, en los fundamentos, lo vuelve a fundar y lo niega, entonces la apocalíptica es esencialmente revolucionaria”. [9] El Apocalipsis contemporáneo no constituye, tampoco, una Restauración conservadora como se pregona en el Periódico por parte de ciertas voces con justicia alarmadas. Más bien se trata de una nueva Gran Mutación, la más grande que haya conocido la Historia de los

---

[9] Taubes, Jacob, *Escatología occidental*, traducción de Carola Pivetta, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2010, p. 29.

vivientes humanos de Gaia desde los tiempos del Paleolítico y que supone el advenimiento del Reino de los Póstumos que habrán de cambiar, para siempre, la faz del Orbe. A juzgar por lo visto hasta ahora, los horrores sólo han comenzado. En las palabras de la teología mística del antiguo Occidente: el *Katéchon*, finalmente, ha sido levantado.

5.

Las diversas fases de salida de una cuarentena que está llamada a perpetuarse en paradigma de la existencia social futura, va develando algunas concepciones que el Poder tiene sobre la pandemia del COVID-19: no considera que los efectos de morbilidad, en una comparación histórica con otras pandemias, sean tan severos ni que el virus sea particularmente agresivo así como tampoco el más contagioso de los que existen en circulación. En definitiva, se argumenta sobre todo la necesidad de no hacer colapsar los sistemas de salud. Más allá de vagas elucubraciones, no se dan fundamentos científicos para la cuarentena paradigmática sino que, más bien, se la expresa abiertamente como un deseo de los nuevos Amos.

Lo cierto es que, en esta pandemia, ha tenido lugar un desafío inédito por su escala planetaria: un microorganismo suspendido entre lo biótico y la abiótico sobre cuya bio-fisionomía los especialistas no son capaces de pronunciarse con entera claridad, ha colocado un límite, un freno lapidario, a la expansión del capitalismo en su ansia de tecnificar por completo el ecosistema terrestre. La Naturaleza, en ese sentido, se reveló portadora de ominosos presagios pues se volvió nuevamente hostil, impermeable a los deseos bienpensantes de quienes pretendían domarla. Al contrario, Gaia mostró que, con una mínima proporción de biorecursos puede hacer peligrar el sistema mundial en su totalidad sin importarle ninguna supuesta primacía ontológica del *Homo sapiens* en la esfera de la vida.

Otrora Marx hablaba de la “clase revolucionaria (*der revolutionären Klasse*)”.[10] Con el paso del tiempo, la fatiga de los fracasos sucesivos y los refinamientos conceptuales llevaron a contemplar un vocabulario más límpido: se acuñó el término “sujeto revolucionario” y se lo ha buscado cual Santo Grial de la política.

[10] Marx, Karl, *Manifest der kommunistischen Partei*. in: *Id. Werke*. Band 4. Berlin: Dietz-Verlag, 1959, p. 470.

Pues bien, es posible sostener, con un poco de ironía histórica, que esta vez el SARS-CoV-2 se ha transformado en el primer sujeto revolucionario no humano de la historia global de los Póstumos. Cuando ya ningún ser hablante creía en el ideal de la Revolución, un virus se transformó en sujeto de una revolución que, al menos por un breve período, paralizó todos los resortes de la economía mundial, hizo colapsar las democracias occidentales para transformarlas en estados de excepción, sembró el fantasma de la extinción de la especie y detuvo el funcionamiento de la esfera pública y toda la maquinaria de la producción global de mercancías. Por unas semanas, los cielos de las grandes capitales brillaron con menos contaminación y un aire de alivio recorrió las calles desiertas de las ciudades abandonadas y recuperadas, no debe sorprendernos, por algunas otras especies animales que retornaban a los sitios de donde habían sido exiliadas.

Cuando nadie creía en ella, un virus logró un connato de Revolución nada despreciable. Su especificidad consistió, además, en la disolución social que llevó a los agrupamientos políticos planetarios a una especie de retorno al estado de naturaleza bajo la forma del *oikos* como prisión (cuarentena). No tanto, entonces, un estado de naturaleza como guerra de todos contra todos sino de todos contra el virus (a los efectos biológicos, un microorganismo contra el cual es necesario producir una vacuna pero, a los efectos políticos, un ente en última instancia imaginario). Casi sin vida, sin conciencia ni voluntad, un virus se transformó en el único sujeto revolucionario posible para una sociedad que no cree más en las revoluciones.

Este estado de naturaleza produjo, consecuentemente, la necesidad de un nuevo Pacto Social Global basado, como no podía ser de otra manera, en el miedo a la pérdida de la vida biológica. Los Póstumos dieron su aquiescencia con rapidez y determinación. Se están, por estas horas, poniendo los cimientos del Nuevo Orden. Para decirlo sencillamente: en ese contractualismo póstumo no habrá lugar para lo que, hasta la Era precedente, se conocía bajo el nombre de libertad. Vale decir, el nuevo Pacto ha eliminado de sus cláusulas a la política tal y como esta había sentido entendida hasta ahora.

Podría decirse, entonces, que la respuesta de los Amos del Mundo ante la revolución viral del ecosistema socio-político del Capital no ha sido, hablando con propiedad, ni una contrarrevolución ni una restauración. Al contrario, han aprovechado la ocasión para realizar algo mucho más ambicioso: una Instauración. El

nuevo Leviatán nacido del Pacto de los Póstumos no será un Estado sino una subversión completa de las formas-de-vida y de las relaciones económicas, políticas, sexuales, vivenciales hasta ahora conocidas. El acuerdo está sellado y, por ahora, la guerra civil mundial que probablemente no se detendrá, será un desafío insuficiente para contrabalancear el Universal Póstumo que no parece tener más que una oposición fragmentaria para la que se reserva la pretensión de su asimilación o de su aniquilamiento.

6.

La encrucijada actual resulta oportuna para un breve pero instructivo ejercicio de ultra-historia epidemiológico-ética. El 6 de octubre de 1348, la Facultad de Medicina de la Universidad de París emitió una opinión autorizada sobre las causas de la peste negra a pedido del rey de Francia, Felipe VI. La prognosis no era en lo más mínimo alentadora pues establecía que "aquellos que enfermen de ella no podrán escapar".[11] En efecto, la gran plaga que arrasó, en el siglo XIV, la vasta geografía euroasiática resultó incomparablemente más mortífera y desoladora que el actual COVID-19 y puede ser considerada también uno de los primeros ejemplos de guerra biotecnológica pues resultó expandida hacia Europa cuando los tártaros arrojaron, mediante catapultas, cadáveres infectados por encima de los muros de la ciudad de Kaffa. Giovanni Boccaccio, en su *Decamerón*, nos proporciona uno de los testimonios más acuciantes de aquella pestilencia así como una de las reflexiones más lúcidas sobre las respuestas sociales a una desgracia bio-nomo-ecosistémica sin precedentes.

Su relato se ciñe a la ciudad de Florencia que resultó una de las más afectadas por su tasa de mortalidad. Resulta evidente que Boccaccio, a pesar de sus retóricas alusiones a las causas ultraterrenas de la peste, no desconoce que la misma es también el efecto de una combinación de causas en las que el comercio internacional (la primera etapa moderna de la actual globalización) no deja de estar involucrado como medialidad técnica coadyuvante. Ni las cuarentenas, ni la medicina, ni la religión, ni las medidas políticas resultaron entonces propicias. La devastación fue inmisericorde y, por supuesto, el distanciamiento social fue la marca suprema de todo el proceso:

[11] ALBERTH, John, *The Black Death: The Great Mortality of 1348-1350: A Brief History with Documents*, New York, Bedford/ St. Martin's, 2005, p. 44.

> Y eso que no nos detenemos demasiado en señalar que un ciudadano no se preocupaba del otro, y que casi ningún vecino cuidaba de su vecino, y que los familiares del mismo linaje, muy pocas veces, o ninguna, se visitaban y si lo hacían era manteniendo la distancia (*di lontano*); tan grande sería el espanto que esta gran tribulación (*tribulazione*) puso en las entrañas de los hombres y las mujeres, que el hermano abandonaba al hermano, y el tío al sobrino, y la hermana a su hermano, y muchas veces la mujer al marido; y (lo que era más grave y resulta casi increíble) que el padre y la madre evitaban visitar y asistir a sus hijos como si no fuesen suyos.[12]

Su inigualada acuidad le permitió a Boccaccio comprender inmediatamente el drama desatado por el número inusitado de muertos que condujo a la práctica de las grandísimas fosas comunes donde los cadáveres se enterraban "apretándolos, al modo como las mercancías (*mercatantie*) son metidas en la nave".[13] La analogía no es casual: en el imperio del comercio internacional global, los cadáveres son un equivalente desacralizado de las cosas y el paradigma de toda "cosa" lo determina la Cosa del mercado, vale decir, la mercancía. La mercancía transportaba la peste y los cadáveres de quienes habían sido sus víctimas no eran sino tratados como mercancías descartables, indignas o imposibilitadas de todo rito sacro o profano.

No todos en la ciudad, sin embargo, estaban dispuestos a ceder al impulso o a la corriente irrefrenable de la destrucción. De allí que, en el relato que pone en escena Boccaccio, diez jóvenes, siete mujeres y tres varones, deciden retirarse hacia las colinas de las afueras de Florencia para instalarse durante unos días en un espacio biodiverso con la intención de llevar adelante una respuesta a las tribulaciones inauditas de la peste pues "con su juventud no habían podido ni la perversidad del tiempo, ni la pérdida de amigos o de parientes, ni el temor".[14] ¿A qué se dedicaron, entonces, aquellos amigos que la circunstancia había congregado en una especie de "comunidad desobrada"? Su misión no consistió en otra actividad que en el rescate de algunas de las grandes potencias del espíritu humano: el Lenguaje (a través de la narración y la poesía), el Arte (con la música, la danza, la pintura), y el Amor (bajo la forma del modelo cortesano). Ante el pico de la adversidad, estimaron, la Humanidad sólo podía sobrevivir en las formas más diversas de su cultura. No pensaban, ciertamente, que el

---

[12] Boccaccio, Giovanni, *Decameron*, edición al cuidado de Vittore Branca, Torino, Utet, 1956, p. 9.
[13] Boccaccio, *Decamerón*, *op. cit.*, p. 12.
[14] Boccaccio, *Decamerón*, *op. cit.*, p. 18.

objetivo último de toda acción política contra la peste debiese, únicamente, concentrarse en la preservación de la vida. Sin embargo, no sólo no negaban ese noble propósito sino que, aún mas sabiamente que hoy, se propusieron desconfiar de la forma urbana para la preservación de la vida y apostaron, ya entonces, por una descentralización y una salida hacia las zonas poco tocadas por los atestados burgos.

A diferencia de lo que ocurre en nuestro tiempo, se podría decir que aquellos jóvenes estimaron que la salvación de las obras del espíritu humano y los placeres no sólo no era una acción superflua sino que era una tarea urgente y necesaria para la preservación de la vida. La decisión etopoiética que tomaron en el acmé de la desgracia fue apostar por una "estética de la existencia" anclada sobre el buen vivir. No cabe duda de que aquel accionar sería hoy calificado de irresponsable, atroz y hasta digno de la máxima reprobación social y hasta pasible de penalización criminal. ¿Quién se atrevería hoy, por ejemplo, a intentar el equivalente de aquella canción que entonó Fiammetta, desafiando a la muerte? La misma comenzaba así:

> *S'amor venisse senza gelosia,*
> *io non so donna nata*
> *lieta com'io sarei, e qual vuol sia.*
> [Si Amor viniese sin provocar celos,
> no sabría de Dama alguna
> que gozosa como yo estuviere, quienquiera fuese].[15]

Probablemente nadie, hoy en día, se atrevería a rescatar al Amor como un epicentro gravitacional para la sustentación del ecosistema vivencial de los seres hablantes. Ocurre que, entretanto, la Era de *Homo* ha llegado a su fin y el COVID-19 es la primera Gran Peste Global de la Era de los Póstumos. Y, por tanto, las nuevas reglas son las de los nuevos Amos del Mundo. De esta manera, el Lenguaje se desagrega en información digitalizada viral, el Arte se reconfigura en *infotainment* y el Amor se difumina en el desgarramiento de los cuerpos separados en la incredulidad absoluta de sus propias potencias.

En consecuencia, quizá convenga aclarar los equívocos puesto que, cuando los Poderes nos indican que estamos en "fases de salida" de la cuarentena, en realidad, se

[15] Boccaccio, *Decameron*, *op. cit.* p. 881.

quiere significar que estamos "ingresando", sin beneficio de inventario, a un Nuevo Mundo (la así denominada "nueva normalidad"), el de los Póstumos cuyas reglas se están definiendo, en todo caso, como contrarias a todo cuanto los seres hablantes habían estimado, hasta hace poco, como indispensable para la vida. Algunos conatos de resistencia por estas horas hacen pensar que, afortunadamente, las cosas no serán tan sencillas para los Póstumos. También es cierto que estos últimos han señalado, en sus palabras y acciones, estar dispuestos a llegar hasta las últimas consecuencias para defender la Gran Mutación. Con todo, la lección de Boccaccio permanece: la respuesta a la pandemia, en última instancia, no será médica (aunque no se puede prescindir de la medicina), no será política (aunque no se puede prescindir de la política), no será económica (aunque no se puede prescindir de la economía). El destino de la salida de la pandemia se juega, ante todo y primariamente, en el plano de la ética en el sentido originario de tan alto vocablo que condensa todo cuanto los seres hablantes han construido para que la vida sea no sólo preservada sino que, además, pueda erigirse en vida vivible.

7.

Boccaccio habría reconocido que, en un contexto de pandemia, el contacto puede ser letal. Aún así apostó, como los Florentinos de la época de la peste negra, por una terapéutica de los sentidos recobrados: el arte, en este punto, fue la cumbre de los sentidos como tactificación del mundo. Tan intensa la huella resultó, que el gesto marcó una semántica histórica: se lo denominó el período del Renacimiento el cual sólo puede ser auténticamente comprendido, en su espíritu de fondo, como una reacción a la susodicha plaga. En ese sentido, el mundo de *Homo*, cruel como fue, descansaba en el conocimiento, por aquel entonces todavía fulgente, del tacto como operador antropotecnológico de primer orden. Muy distinta de la situación presente pues, bajo el dominio de los Póstumos, se quiere prohibir el tacto según la regla (ahora declinada de acuerdo con la virología) del tiempo indeterminado. En política, cabe no olvidarlo, la indeterminación en el tiempo puede perfectamente equivaler a un "para siempre" que no osa decir su nombre.

Más allá de una eventual puesta a punto de una vacuna efectiva, el proyecto de una normalidad anatáctil ya ha sido anunciado como el único camino posible para los seres hablantes de Gaia. El único posible puesto que no será elegido sino obligatorio y

redoblado con todo el peso de la "fuerza de ley". Como presumiblemente la pandemia no terminará nunca o, si se halla una vacuna para el COVID-19, sobrevendrán otras olas pandémicas, realmente hay que entender que los Amos del Mundo hablan en serio: lo que antes podía parecer excepcional, se tornará la norma pues, como todo nuevo orden, el de los Póstumos reclamará su propia normalidad que no puede ser aquella de los extintos representantes de la era de *Homo*. Conviene, entonces, detenernos un momento en las consecuencias del nuevo estado de situación.

Corresponde a Aristóteles el haber elevado el tacto a la máxima jerarquía entre los sentidos del animal humano por la razón según la cual "sin el tacto (*haphês*), resulta imposible tener ningún otro sentido (*aísthesin*)". Del mismo modo, "todo cuerpo viviente (*sóma émpsychon*) es capaz de percepción táctil (*haptikón*)".[16] La psique en cuanto tal, inescindible del cuerpo, se torna ella misma afectada por el contacto y es inconcebible sin él. No debe, habida cuenta de la lección aristotélica, sorprendernos el hecho de que en una obra imprescindible (aunque hoy injustamente olvidada) del siglo XX se haya sostenido la tesis según la cual toda la actividad humana del pensar descansa en el contacto.[17] Vale decir, toda la gnoseología, en este sentido, no es sino una subregión propia de la háptica. Antes que consciente, antes que noético, antes que neuronal, antes que informacional, el pensamiento es táctil. La conclusión se impone: si la vida misma en tanto vida psíquica (animal) requiere del contacto, lo mismo vale para la vida vivible que nos posibilitan la ética y la política, la vida erótica que nos torna plausible el amor o la vida social que nos hace disfrutable la amistad.

¿Qué significa, por tanto, una sociedad desprovista de hapticidad? ¿Se puede afirmar, con propiedad, que un ser hablante permanece animal humano si es desprovisto de contacto? Si el tacto, desde el ángulo específico (y por esa razón no completo) de la antropotecnia, es el motor que posibilita la vida psíquica sobre Gaia es lícito preguntarse sobre el alcance de las medidas que los Amos del Mundo parecen querer instalar como permanentes. Si el contacto social es erradicado de modo sostenido de la faz de la Tierra, entonces, hay que admitir que estamos en presencia no ya de un problema epidemiológico, jurídico o social sino, al contrario, que asistimos al experimento de transformación civilizacional a escala global más radical de toda la historia natural de Gaia. De esta manera, si se modifica el contacto, se buscará

[16] Aristóteles, *De anima*, III, 13, 435a 14-15.
[17] Friedmann, Adolph Hermann, *Die Welt der Formen. System eines morphologischen Idealismus*, München, C. H. Beck, 1930.

metamorfosear, de modo deliberado, el sistema mismo del pensar humano. La falta de tacto de parte de los Poderes en la transmisión de sus intenciones sólo puede ser atemperada por la esperanza de que, aún Póstumos, quienes pretendan todavía permanecer dentro de la bioesfera de los seres hablantes reclamen para sí una nueva háptica política que haga posible retomar el contacto.

Y si las pandemias que supuestamente lo impiden son la razón argumentada por los Amos del Mundo para instalar la sociedad desprovista de tacto, entonces, habrá que plantearse una vez más repensar, de cabo a rabo, las bases de los modos de producción que hicieron posible las pandemias contemporáneas. En pocas palabras, habrá que cuestionar la lógica del mundo de los Amos para arriesgar un ecosistema socio-económico completamente diverso al que propugnan los Póstumos en su afán de anihilar el contacto.

Referências

ALBERTH, John, *The Black Death: The Great Mortality of 1348-1350: A Brief History with Documents*, New York, Bedford/ St. Martin's, 2005.

ARISTÓTELES. *De Anima*, edición de William David Ross, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1956.

BOCCACCIO, Giovanni, *Decameron*, edición al cuidado de Vittore Branca, Torino, Utet, 1956.

FOUCAULT, Michel, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires, siglo XXI, 2002 (1976ª).

FRIEDMANN, Adolph Hermann, *Die Welt der Formen. System eines morphologischen Idealismus*, München, C. H. Beck, 1930.

KIRCHNER, Johannes, *Inscriptiones Graecae – Consilio et auctoritate Academiae Scientiarum Berolinensis et Brandenburgensis editae. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores [Editio altera]. vol II/III*. Berlin: Walter De Gruyter, 1977.

LUCRECIO, *De natura rerum*, edición de Eduard Valentí Fiol, Barcelona: Acantilado, 2012.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián, *Summa Cosmologiae. Breve tratado (político) de inmortalidad*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2020.

MARX, Karl, *Manifest der kommunistischen Partei*. in: *Id. Werke*. Band 4. Berlin: Dietz-Verlag, 1959, pp. 462-474.

TAUBES, Jacob, *Escatología occidental*, traducción de Carola Pivetta, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2010.

TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, edición de Francisco Romero Curz, Madrid: Cátedra, 2005.

13. Giorgio Agamben, a biopolítica, a pandemia do Covid-19 e o fracasso de instituir uma "forma-de-vida"

https://doi.org/10.36592/9786587424460-13

Fábio Abreu dos Passos[1]
Elivanda de Oliveira Silva[2]

Introdução

A partir do conceito de "forma-de-vida" apresentado por Giorgio Agamben[3] nas obras *Altíssima Pobreza* e *Uso dos corpos*, discutiremos a tentativa do autor em pensar arqueologicamente um modelo de resistência aos dispositivos de dominação biopolíticos que, no atual cenário de crise sanitária provocada pela disseminação do vírus SARS-CoV-2, o qual ficou conhecido por coronavírus, ficaram mais evidentes. Desde já, vale ressaltar o caráter multidimensional dessa crise, que não se inscreve apenas no aspecto da medicina e da saúde, uma vez que a situação de vulnerabilidade de populações inteiras, escancarada em razão da propagação do vírus, revela uma crise de natureza política, econômica, jurídica, de classe, raça e gênero. Esses são marcadores que devem ser considerados, para que não corramos os ricos de analisar apenas um dos lados desse cenário político, e submeter de forma estanque teorias prontas à contingência da realidade. Risco que o nosso autor correu ao traçar suas análises da atual conjuntura, como explicitaremos mais adiante.

---

[1] Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí. Doutor em Filosofia pela UFMG

[2] Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí. Doutora em Filosofia pela UFMG.

[3] "Esta problemática é destacada por Agamben nas trilhas abertas por Walter Benjamin. Uma das questões deixadas por Benjamin no seu ensaio *Por uma crítica da violência*, era a de pensar a possibilidade de uma vida além do direito, uma vez que o direito também ameaça a vida. O que Benjamin denominou de violência mítica. A relação entre o direito e a vida não é de mera proteção, como pensa comumente o direito positivo moderno. O direito protege, mas também ameaça a vida de várias formas, uma através da suspensão de direitos (decretando a exceção) e também por meio da normatização regulamentar de todos os atos vitais, que em vez de proteger gerencia a vida como insumo natural" (RUIZ, 2015, s.p). Assim, Benjamin vai tencionar essa vida para além do direito em termos de um poder revolucionário. Sobre isso, Benjamin diz que "a ruptura dessa trajetória, que obedece a formas míticas de direito, a destituição do direito e dos poderes dos quais depende (como eles dependem dele), em última instância, a destituição do poder do Estado, fundamenta uma nova era histórica. Se a dominação do mito em alguns pontos já foi rompida, na atualidade, o Novo não se situa num ponto de fuga tão inconcebivelmente longínquo, que uma palavra contra o direito seja supérflua. Se a existência do poder, enquanto poder puro e imediato, é garantida, também além do direito, fica provada a possibilidade do poder revolucionário, termo pelo qual deve ser designada a mais alta manifestação do poder puro, por parte do homem" (BENJAMIN, 1986, p.175).

O vírus redesenhou a dinâmica social, inaugurou modos de vida e convivência, revelou a fragilidade do conceito de humanidade herdado de uma tradição europeia e, precisamente, demonstrou cruamente a separação radical entre *forma-de-vida* e vidas nuas, isto é, as vidas descartáveis que são dizimadas com a anuência e as ações de um poder que decide qual vida pode ser matável e sacrificável.

Desde os primeiros casos revelados, ainda em dezembro de 2019, pela Organização Mundial da Saúde, o comportamento de diversos chefes políticos, no Brasil e no mundo, foi estarrecedor, para dizer o mínimo. Politicamente, seus discursos e ações negacionistas não se vinculam a nenhum compromisso ético-político que esteja amparado em um modo de gerir os negócios públicos. Em março, passados três meses de contágio do primeiro caso e com o número de disseminação bastante alarmante em todos os continentes, as autoridades ainda não sabiam como agir diante dessa crise de dimensões gigantescas. No Brasil, até 17 de março de 2020, apenas medidas de distanciamento social tinham sido adotadas para prevenir que a doença se alastrasse pelo território. E o discurso do presidente brasileiro era de que a pandemia se tratava de uma simples gripezinha. A orientação era para não provocar pânico nem espalhar “rumores infundados”, afirmava o presidente Jair Bolsonaro, pois o mais importante era manter a estabilidade econômica do país.

Negando os dados científicos, relativizando o número cada vez mais crescente de mortes e contágios, Jair Bolsonaro, Donald Trump, Boris Johnson (nos dois primeiros meses), e as autoridades italianas se comportaram como soberanos que nomeiam quais vidas são importantes e quais merecem viver. O que se constatou foi a superlotação, em hospitais públicos, de corpos de pessoas vulneráveis, mulheres e homens moradores de periferias, sem plano de saúde, dependentes de políticas públicas dos estados, as quais não chegam até eles, porque eles são vidas descartáveis, puras vidas nuas e, assim, naturalmente a morte os encontra.

Mas, quais são os elementos que, em seu conjunto, tipificam a vida sobre a qual o soberano detém o poder de vida e morte? Quais são os fatores que vulnerabilizam essa vida? Quais foram os eventos políticos e históricos que abriram a possibilidade da vida humana ser rebaixada ao denominador que a equipara a outras formas de vida e, por isso, pode ser capturada? Como pensar uma forma-de-vida, uma vida humana totalmente desvinculada de uma matriz jurídica que torna o direito o pilar mais

arrojado de atuação dos dispositivos biopolíticos a serviço do poder soberano nos hodiernos governos democráticos?

A biopolítica da pandemia do COVID-19

No intuito de lançar luz sobre esses questionamentos, podemos, prioritariamente, dizer que, em nossa época, o corpo biológico do cidadão veio a ocupar uma posição central nos cálculos e estratégias do poder estatal, como já havia indicado Michel Foucault no primeiro volume de sua *História da Sexualidade*. Agamben, ao recuperar os argumentos de Foucault, considera que a política na modernidade tornou-se biopolítica[4], tendo como premissa a captura das vidas nuas[5], vidas cindidas de sua forma.

Agamben, em suas investigações, traz à luz o vínculo oculto que liga a vida nua[6], a vida despolitizada e desjudicializada, ao poder soberano. Para compreender a relação entre vida não politizada e o poder soberano, Agamben lança mão de uma obscura figura do direito romano arcaico. Essa figura será a chave que permitirá uma releitura crítica de toda nossa tradição política: o *homo sacer*, um ser humano que podia ser morto por qualquer um impunemente, mas que não podia ser sacrificado, segundo as normas prescritas pelo rito. O *homo sacer* pode ser descrito como um homem impuro, denominado de *sacer*, sagrado, alguém desprovido do direito; que não era pessoa humana, mas apenas um ser vivente, o qual a lei não tinha poder sobre ele, não o alcançava. Decretar quem seria considerado como *homo sacer* era prerrogativa do poder soberano, cujo paradigma era o *pater familias*. Assim, o *homo sacer* é aquele

---

[4] Segundo Castor, "[...] o interesse de Agamben pela filosofia como forma de vida situa-se no contexto das pesquisas sobre biopolítica. A biopolítica se caracteriza pela instrumentalização utilitária da vida humana como um insumo dos dispositivos de poder. Segundo Agamben, a biopolítica moderna desenvolveu dois dispositivos fundamentais nessa captura, o dispositivo da exceção e o dispositivo da governamentalidade. Exceção e governamentalidade se articulam na maquinaria biopolítica contemporânea que administra a vida como um elemento útil, e quando esta se insurge contra a gestão e não pode ser controlada administrativamente, sofre a ameaça da exceção convertendo-a em *homo sacer*" (RUIZ, 2015, s.p).

[5] Segundo Agamben, "é importante não confundir a vida nua com a vida natural. Por meio de sua divisão e sua captura no dispositivo da exceção, a vida assume a forma da vida nua, ou seja, de uma vida que foi cindida e separada de sua forma" (AGAMBEN, 2017, p.296).

[6] Segundo Elivanda de Oliveira Silva, "por vida nua, podemos compreender aquela vida que é colocada pelo poder fora da lei, dos deuses e dos homens, por isso mesmo, matável e insacrificável. São indivíduos que estão desprovidos de qualquer estatuto político, são apenas seres viventes. São vidas consideradas indignas de serem vividas e, portanto, podem ser eliminadas a qualquer momento. Essa vida é a que exemplifica, precisamente, a figura do *homo sacer*, o homem sagrado do direito romano" (SILVA, 2012, p. 39).

que o povo julgou por um delito, e não é lícito sacrificá-lo; porém, quem o matar não será condenado. Qualquer delito contra o *homo sacer* não é configurado como crime, não há imputação sobre aquele que comete algo contra ele, pois está abandonado pela lei.[7] Ele é sagrado porque está além da esfera de ação dos ritos jurídicos e religiosos: não pode ser imolado, mas caso seja morto, não há assassinato.

Silva (2012) esclarece que, além de Foucault, Agamben dialogará também com Arendt para sustentar seus argumentos e, assim, ressaltar que, politicamente, há uma distinção entre *bios* e *zoé*, ou seja, entre a vida qualificadamente política e a vida cindida de sua forma. Para Arendt, e Agamben concorda com essa hipótese, os gregos utilizavam-se de denominações diferentes para descrever a vida enquanto *zoé* – a vida comum a todos os seres vivos – e *bios* – a vida, especificamente, humana, plena de eventos e que constitui uma maneira de viver peculiar a um indivíduo ou grupo. Portanto, aqueles indivíduos que não conseguiam diferenciar-se na esfera pública pela palavra e pela ação e, portanto, estavam inseridos no grupo dos que tinham apenas uma vida comum, uma vida de “espécie”, reclusos na esfera privada, tais como mulheres, estrangeiros e escravos, encontravam-se limitados pelas necessidades da vida biológica, necessidades estas que são as mesmas para o animal humano e para outras formas de vida animal. Isso significa que, diferente do que aconteceu na modernidade, quando a vida meramente biológica passa a ser o centro das decisões políticas, no mundo grego, “[...] nenhuma atividade que servisse à mera finalidade de garantir o sustento do indivíduo, de somente alimentar o processo vital, era autorizada a adentrar o domínio político [...].” (ARENDT, 2010, p. 44).

A hipótese de Agamben, segundo as pesquisas de Silva, é que, na modernidade, “quando a vida biológica passa a ocupar o centro da atividade política e sujeitos políticos são postos em segundo plano, é porque as decisões tomadas no âmbito público são decisões daquilo que é, em sua essência, impolítico” (SILVA, 2012, p.56). Em outras palavras, quando, no centro das decisões aparentemente políticas, estão mulheres e homens em suas puras vidas nuas é porque os cálculos estratégicos se voltam para manipular a vida das pessoas e nomear os que são dignos de viver, separando-os daqueles que devem ser banidos do mundo dos viventes. Esse fenômeno vem à tona devido ao fato de que a política, no sentido grego, ou seja, espaço no qual

---

[7] Na primeira lei tribunícia (lei fomentada pela Assembleia Tribunícia, composta pelas tribos de Roma), há uma advertência que diz que se alguém matar aquele que, por plebiscito, é *sacer*, não será considerado *homicida*.

mulheres e homens associam-se para deliberar sobre aquilo que é comum a todos, foi esfacelada, o que se torna manifesto quando nos voltamos para os exemplos modernos de regimes totalitários e ditatoriais. Nesse sentido, Agamben diz que quando a política não reconhece outro valor senão a vida e faz de mulheres e homens meros seres viventes, ela manifesta, imediatamente, o seu caráter biopolítico,[8] apontando para o fato de que "[...] a política passou a ser [...] literalmente a decisão do impolítico (isto é, da vida nua)" (AGAMBEN, 2007. p. 180).

A hipótese de Silva (2012, p.57) é que a ascensão da *zoé* na esfera política em detrimento da *bios* lança luz para o processo que Agamben denomina de "politização" da vida nua. Nesse processo, a vida é capturada, ou seja, incluída para o centro da atividade política para, posteriormente, ser excluída, tendo sua eliminação por certa, sem que essa manobra se caracterize como crime, a exemplo do que ocorria com o *homo sacer* na Antiguidade romana. Nas palavras de Giorgio Agamben:

> O fato é que uma mesma reinvindicação da vida nua conduz, nas democracias burguesas, a uma primazia do privado sobre o público e das liberdades individuais sobre os deveres coletivos, e torna-se, ao contrário, nos Estados totalitários e ditatoriais, o critério político decisivo e o local por excelência das decisões soberanas (AGAMBEN, 2007. p. 180).

Vemos o poder soberano atuando sobre a vida. Para que isso ocorra, faz-se mister rebaixá-la ao nível da mera vida biológica, ou seja, a vida nua, uma vida não valorada. "Na biopolítica moderna, soberano é aquele que decide sobre o valor ou o desvalor da vida enquanto tal" (AGAMBEN, 2007, p.180). Neste panorama político, o que está em questão é a vida nua do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade, que é incluída justamente pela sua exclusão. Em outras palavras, ela é incluída no conjunto daqueles que não têm valor e que, portanto, podem ser descartados a

---

[8] Segundo Elivanda de Oliveira Silva, a primeira vez que a expressão "biopolítica" é utilizada por Michel Foucault foi em uma conferência realizada no Brasil, no Instituto de Medicina Social da Universidade do estado do Rio de Janeiro, em outubro 1974, intitulada "O nascimento da medicina social". Nessa conferência, o filósofo francês explicita o processo que conduz à politização do corpo da população por meio da medicina. A referência à biopolítica acontece quando o filósofo afirma que o capitalismo que se desenvolve no final do século XVIII e alvorecer do século XIX foi responsável pela socialização de um primeiro objeto que foi o "corpo", considerado enquanto "força de produção" (SILVA, 2012, p. 39). Assim, Foucault salienta que "o controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica" (FOUCAULT, 2016, p. 144).

qualquer momento, justamente por serem excluídos do grupo daqueles cujas vidas são estrategicamente rentáveis. Assim, segundo André Duarte:

> Para Agamben, a decisão política a partir da qual a vida se cinde em *zoé* e *bios* deve ser entendida em termos de inclusão e exclusão no centro da atividade política, condição a partir da qual se pode constituir o fenômeno da politização da vida sob diversas figuras políticas que abrangem desde a sociedade liberal aos regimes totalitários. Em ambos os casos, a política como biopolítica produz aquilo que Agamben denomina vida nua, a vida que somente cai na esfera da política na medida em que dela pode ser eliminada sem mais, sem que com isso se cometa um crime (DUARTE, 2010, p.274).

É a partir das reflexões acerca das noções de poder soberano e estado de exceção[9] que Giorgio Agamben analisará o panorama político da modernidade. Depois de recorrer a Arendt e Foucault, nosso autor se aproximará de Schimitt para explicitar as categorias de estado de exceção e poder soberano.

Para Schmitt, o estado de exceção deve ser compreendido como um dispositivo jurídico, acionado pelo soberano, que possui a primazia de suprimir a lei pela lei, ou seja, de suspender direitos legais da população com o intuito de garantir a existência do Estado que, em certas circunstâncias, estaria ameaçado.[10] Para Schmitt,

> O caso excepcional, aquele caso não circunscrito na ordem jurídica vigente, pode ser no máximo definido como um caso de emergência extrema, de perigo à existência do Estado ou algo assim, mas não pode ser circunscrito numa tipificação jurídica. É só esse caso que torna atual a questão do sujeito da soberania, isto é, a questão da soberania em geral. Não se pode determinar com clareza precisa

---

[9] Para Schmitt, "soberano é aquele que decide sobre o Estado de exceção. Essa definição pode ser atribuída ao conceito de soberania como um conceito-limite em si mesmo. O conceito-limite não é um conceito confuso, como na feia terminologia da literatura popular, mas um conceito da esfera extrema; isso quer dizer que sua definição não se encaixa num caso normal, mas sim num caso limite" (SCHMITT, 1996, p.87).

[10] "[...] para Schmitt, no estado de exceção, temos uma situação jurídica na qual a lei suprime a lei, na medida em que se abole, por meio da aplicação da lei, certas garantias e direitos individuais e coletivos em determinadas circunstâncias peculiares nas quais a existência do Estado é ameaçada. Nesse âmbito, amplia-se o risco iminente da morte legalmente justificada. Agamben retoma esse conceito de Schmitt de poder soberano e estado de exceção como instância jurídica que vai além do direito, uma vez que o soberano se coloca acima das leis vigentes, porém, Agamben vai além das reflexões schmittianas, pois enquanto Schmitt pensava o decreto soberano do estado de exceção como anomalia jurídica justificada em situações eventuais de perigo, Agamben pensa que a dinâmica entre poder soberano e estado de exceção não constitui um caso excepcional, mas a regra" (DUARTE, 2010, p. 275).

> quando ocorre um caso emergencial, como também não se pode enumerar o que pode ser feito nesses casos, quando se trata realmente de um caso emergencial extremo que deva ser eliminado. Um pressuposto, como por exemplo o teor da competência, deve ser necessariamente irrestrito (SCHMITT, 1996, p.88).

Agamben não pactua com a compreensão shmittiana do estado de exceção como anomalia jurídica justificada. Para o filósofo italiano, nas ações do soberano na modernidade, a emergência extrema ganha contornos permanentes e a exceção torna-se a regra. Se, em suas linhas fundamentais, o estado de exceção é uma prerrogativa outorgada ao soberano em momentos excepcionais, para Agamben essa lógica política-jurídica desaparece na modernidade, fazendo com que o estado de exceção se converta em estado de regra: "'[...] o estado de exceção tornou-se a regra' [...], ele não só sempre se apresenta muito mais como uma técnica de governo do que como uma medida excepcional, mas também deixa aparecer sua natureza de paradigma constitutivo da ordem jurídica" (AGAMBEN, 2004, p.18). Assim, a compreensão agambeniana não se coaduna com a shmittiana no que tange à promulgação do estado de exceção, pois Agamben compreende-o como um dispositivo jurídico utilizado enquanto estratégia biopolítica. Contudo, mesmo sendo sabedor de que o estado de exceção não se configura como uma anomalia jurídica justificada e, ao contrário, se caracteriza como uma eficaz maquinaria biopolítica, Agamben percebe que há dificuldades em se definir o estado de exceção, uma vez que este se imiscui com as noções de guerra civil e estado de segurança. Diante dessa indeterminação, fica explícito que, para que haja a instauração de um governo que determine quem deve permanecer com vida e quem deve morrer, não é necessário um golpe de estado, mas basta que o soberano tome em suas mãos os poderes de criar leis e executá-las, a partir de uma prerrogativa jurídica que é o estado de exceção.

O aparato jurídico da exceção foi amplamente utilizado no contexto da pandemia Sars-Cov-2. A pandemia do novo coronavírus não apenas desafiou os saberes da medicina e os protocolos dos sistemas de saúde em todos os continentes do mundo, mas também a organização dos estados, as relações e o convívio social e os limites dos direitos e das liberdades constitucionalmente garantidos aos cidadãos nos diversos países que compõem o globo. Por meio de decretos, salvaguardados constitucionalmente, as autoridades políticas, de diversos países impuseram restrições às pessoas e às empresas com o intuito de mitigar a aceleração dos contágios pelo

COVID-19. Restrição de voos internacionais e domésticos, fechamento de fronteiras, proibição de reuniões que gerassem aglomerações, restrições no funcionamento do comércio, adoção de jornada de trabalho em *home office* constituem medidas necessárias diante do "novo normal". Esses são alguns exemplos de ações excepcionais que suspenderam direitos constitucionais no intuito de salvaguardar vidas.

Esse contexto, de certo modo, corrobora com as reflexões de Agamben, de que o estado de exceção é o paradigma moderno dos governos nas democracias do Ocidente. O estado de exceção não deve ser compreendido como um direito especial, mas como uma suspensão da ordem jurídica a partir da prerrogativa da defesa da própria ordem jurídica e estatal que, por questões internas ou externas, está sendo ameaçada. Podemos dizer que o estado de exceção significa a plena ampliação dos poderes do soberano, ou seja, dos poderes governamentais, atribuindo-lhe, fundamentalmente, o poder de promulgar decretos com força de lei.

Assim, a indistinção entre democracia e estado de exceção se presentifica quando a exceção se torna regra e aparato jurídico no interior das democracias modernas. Os regimes que, em sua roupagem jurídica, são democráticos edificam um estado de perigo constante contra o Estado democrático de direito, necessitando que essa sensação de risco iminente perdure permanentemente, com o intuito de legitimar a promulgação de atos de exceção. Para iluminar as linhas diretivas do estado de exceção, Agamben lança mão do exemplo do Estado nazista. Assim:

> Logo que tomou o poder (ou, como talvez se devesse dizer de modo mais exato, mal o poder lhe foi entregue), Hitler promulgou, no dia 28 de fevereiro, o *Decreto para a proteção do povo e do Estado*, que suspendia os artigos da Constituição de Weimar relativos às liberdades individuais. O decreto nunca foi revogado, de modo que todo o Terceiro Reich pode ser considerado, do ponto de vista jurídico, como um estado de exceção que durou doze anos (AGAMBEN, 2004, p.13).

Estamos, portanto, diante de um paradoxo jurídico, pois o Estado, através das leis ou de sua supressão, tanto protege quanto faz recair sobre vidas a ameaça da morte. Contudo, esse paradoxo se converte em pseudo paradoxo quando compreendemos qual o elemento que institui e mantém o direito: o poder-violência. Desse modo, a violência cria o Estado e o mantém, na medida em que ela será o eixo

sobre o qual gravitará a maquinaria biopolítica que incide sobre a vida nua. Esta é uma tópica que aproxima Agamben das análises de Walter Benjamin, para quem:

> A função do poder-violência, na institucionalização do direito, é dupla no sentido de que, por um lado, a institucionalização almeja aquilo que é instituído como direito, como o seu fim, usando a violência como meio; e, por outro lado, no momento da instituição do fim como um direito, não dispensa a violência, mas só agora a transforma, no sentido rigoroso e imediato, num poder instituinte do direito, estabelecendo como direito não um fim livre e independente de violência (*Gewalt*), mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, sob o nome de poder (*Macht*). A institucionalização do direito é institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência (BENJAMIN, 1986, p.172).

O poder-violência se manifesta pela institucionalização do direto, o que nos permite compreender de onde emanam as práticas violentas que pairam sobre grande parcela da população. Em outras palavras, uma vez que o direito é erigido sobre o solo da violência, compreendemos o porquê do estado de exceção constituir-se, na modernidade, em práticas violentas de supressão de direitos das vidas dos mais vulneráveis, uma vez que sua matriz é a violência.

Percebe-se que uma das características fundamentais do estado de exceção é que, uma vez suspenso provisoriamente os direitos individuais, os poderes executivo, legislativo e judiciário se encontram centralizados nas mãos do soberano que, a partir desse momento, opera todas as instâncias da vida política e jurídica de uma nação. O estado de exceção se encontra, portanto, no interior da ordem jurídica, uma vez que é essa ordem que aponta a possibilidade de se decretar a exceção. Contudo, uma vez decretado, o estado de exceção cria uma zona de anomalia, no qual são incluídos aqueles que foram excluídos da proteção jurídica, ou seja, as vidas nuas. Essa inclusão excludente se realiza em nome de se assegurar uma ordem superior. Nesse sentido, segundo Agamben:

> Na verdade, o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito a um patamar, ou a uma zona de indiferença, em que dentro e fora não se excluem, mas se indeterminam. A suspensão da norma não significa sua abolição e a zona de anomia por ela

> instaurada não é (ou, pelo menos, não pretende ser) destituída de relação com a ordem jurídica (AGAMBEN, 2004, p.39).

Na compreensão de Agamben, como política e vida nua se entrelaçam, faz-se necessário que os campos de concentração se metamorfoseiem em diversos espaços de anomalia, tornando-se o paradigma oculto do espaço político da modernidade. Para tanto, os campos de concentração necessitarão apresentar disfarces e variações, pois eles não se encontram ausentes das democracias liberais pós-totalitárias. Para Agamben, o campo de concentração é o espaço de politização da vida que produz a vida nua supérflua e descartável do *homo sacer* entregue ao sacrifício. Para Agamben,

> [...] se a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção e na consequente criação de um espaço em que a vida nua e a norma entram em um limiar de indistinção, deveremos admitir, então, que nos encontramos virtualmente na presença de um campo toda vez que é criada uma tal estrutura, independente da natureza dos crimes que aí são cometidos e qualquer que seja a sua denominação ou topografia específica (AGAMBEN, 2007, p.181).

Nessa perspectiva, campo é todo espaço de exceção que escapa ao direito formal constituído. Esse paralelo se faz possível devido ao que Giorgio Agamben chama de “metamorfoses do campo”, ou seja, sendo o campo a localização da matriz oculta da política que se transmuta em biopolítica, devemos aprender a reconhecer as várias facetas desse campo, como os aeroportos, certas periferias, prisões e porões de torturas, hospitais públicos... lugares em que “tudo é possível” diante de uma vida capturada, levada para fora da proteção legal, no intuito de ser manipulada e descartada por interesses que se elevam acima do direito à cidadania. Assim, “O sistema político não ordena mais formas de vida e normas jurídicas em um espaço determinado, mas contém em seu interior uma *localização deslocante* que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma podem virtualmente ser capturadas” (AGAMBEN, 2007, p.182).

Diante desse cenário desolador, em que o direito se constrói não somente como um ordenamento que protege, mas que também ameaça a vida humana ao cindi-la em *zoé* e *bios* para, assim, poder capturá-la e manipulá-la em razão de interesses político-econômicos, como diluir essas tintas que pintam o atual cenário político? Qual seria o

"solvente" mais adequado para ralear essas espeças "tintas sombrias"? É necessário desativar os dispositivos do direito sem eliminá-los.

Profanação Monástica: um legado para a pós-pandemia?

Quando Giorgio Agamben utiliza-se da vida monástica, fundamentalmente da Ordem Franciscana, para apontar uma exemplaridade de uma forma-de-vida[11] que se desvencilha das garras do direito, o que esse filósofo faz é apontar para o fato de que essa prática deveria constituir-se como um legado para a modernidade, ou seja, uma vida fora do direito, que consiga ser uma resistência aos dispositivos de dominação.

Assim, a Ordem Franciscana[12], que se principia no século III, aparece aos olhos de Giorgio Agamben como uma experiencialização da potência do não. Essa Ordem é retomada pelo filósofo italiano a partir das reflexões de Aristóteles[13] e se constituirá, no interior do projeto *Homo Sacer*, como fundamento de uma política que vem[14], que ofereça alternativas de fuga e resistência aos dispositivos de biopoder.

O motivo pelo qual a Ordem Franciscana deve ser tencionada como uma experienciação da potência do não está no fato de que ela se afasta da vida que obedece às leis positivas do direito e do utilitarismo econômico, ou seja, objetiva viver fora do direito e da noção de propriedade: dois pilares da Modernidade. Essas leis positivas do direito foram levadas para o interior do cristianismo a partir da cooptação desta religião pelo Império Romano. Na ótica dos franciscanos, era necessário resistir a essas leis caso se quisesse manter o espírito do cristianismo primitivo que animou os primeiros cristãos. "É preciso pensar o surgimento do monasticismo como uma reação,

---

[11] "O sintagma 'forma de vida' não só não é, como parecem sustentar alguns estudiosos, uma invenção franciscana, mas é muito anterior às próprias origens do monasticismo e à biografia tardo antiga, que, segundo outros, a hagiografia medieval teria acolhido. Um exame do *Thesaurus* mostra com toda evidência que a expressão já se encontra em Cícero ('*nostrae quidem rationis ac vitae quase quandam formam* [...] vides [pois a forma do nosso modo de pensar e da nossa vida é tal qual a (...) vês')" (AGAMBEN, 2014, p.100).

[12] "Seguindo as trilhas abertas por Foucault, Agamben utilizou-se do método genealógico para analisar algumas práticas de subjetivação que não se sujeitaram docilmente ao modelo estabelecido, mas pretenderam criar novas formas-de-vida. Agamben explorou novos campos de pesquisa, talvez, como ele mesmo declarou em entrevista, com o objetivo de complementar e interpelar as pesquisas de Foucault sobre a filosofia antiga e a genealogia do cristianismo medieval, interrompida pela morte prematura deste. Agamben encontra no monasticismo cristão uma experiência de forma-de-vida original cuja genealogia oferece elementos críticos a serem explorados" (RUIZ, 2015, s.p).

[13] A potência do não aparece na obra de Giorgio Agamben na mesma linha argumentativa de Aristóteles, para o qual o "ser humano é o único ser que pode possuir a impotência: tanto pode realizar determinado ato, quanto pode querer e decidir não fazê-lo" (JUNGES, 2014, p.17).

[14] "A política que vem surge a partir da profanação de uma política capturada por forças econômicas e jurídicas" (JUNGES, 2014, p.13).

um rechaço a esse estado de cooptação do cristianismo por Roma" (JUNGES, 2014, p.16).

O cristianismo foi transmutado em religião oficial dos romanos, embora essa prática religiosa, em um primeiro momento, tenha sido repelida por intermédio de perseguições e mortes. A partir dessa incorporação, há uma mudança drástica no status do cristão: de sujeito indesejável a um burocrata com cargos no Império Romano.

> A forma de vida do monasticismo surge coetaneamente com o processo de captura do cristianismo pelo império romano. A partir de Constantino, o Grande (272-337), reforça-se uma tendência de integração do cristianismo nas estruturas políticas do império, que terá um dos seus pontos álgidos com Teodósio I (347-395) ao tornar o cristianismo a religião oficial do império e declarar as outras religiões ilegítimas. [...]. Ser cristão, que antes era perigoso e subversivo, tornou-se uma credencial para ganhar cargos burocráticos no império (RUIZ, 2015, s.p).

A cooptação do cristianismo por Roma fará com que a Igreja Católica, progressivamente, construa um sistema de leis que terá seu arcabouço final no século XII, com o sistema do direito canônico, fazendo com que a vida do cristão seja inserida na esfera do direito formal. Contudo, a forma-de-vida levada a cabo pelos franciscanos procura não se esgotar na pura observação de um preceito, levando-nos a crer que não pode haver em seu cerne uma natureza legal.

A forma-de-vida dá a si mesma sua regra[15] de viver. Essa regra distancia-se das práticas de ser proprietário de algo, de possuir algo. Ao contrário, somente se deve fazer uso desse algo, não havendo a necessidade de ser proprietário. Os franciscanos profanaram a propriedade, desativando-a na medida em que fizeram um novo uso desta, criando uma regra que se propunha a se diferenciar tanto da lei quanto da norma, ou seja, para além dos dispositivos do direito e das normas que regulam os comportamentos no que diz respeito à compreensão de propriedade. Nessa perspectiva, a lei representa uma vontade soberana externa, a qual a vida deve se sucumbir e obedecer, e a norma é utilizada nos espaços que escapam às leis, mas que devem ser reguladas eficazmente.

---

[15] "A regra possui uma diferença racial em relação à lei e à norma. A regra não se impõe sobre a vida, mas antes, a vida propõe sua própria regra" (JUNGES, 2014, p.16).

> A norma, diferentemente da lei, não resulta de uma vontade soberana, mas opera em relação a uma racionalidade administrativa da vida. A lei prescreve e proíbe, porém tudo aquilo que a lei não prescreve nem proíbe fica indefinido. Na racionalidade administrativa moderna, que regula a lógica biopolítica, todos os espaços em que a vida humana transcorre sem ter uma prescrição legal definida devem ser também gerenciados. [...] A norma, à diferença da lei, não prescreve de forma soberana as ações, mas regula funcionalmente os comportamentos. A norma tem por objetivo tornar funcional e eficiente a vida, ela captura a vida na lógica utilitária (RUIZ, 2015, s.p).

A forma-de-vida procura tornar inoperosa tanto a vontade externa do soberano quanto a tentativa de capturar a vida através das normas. A desativação do direito é realizada não pelo próprio direito, mas por uma prática que o direito não produz e não reconhece, ou seja, a reivindicação do uso em detrimento ao direito de propriedade. Entre os franciscanos não havia a prática de ter direito sobre a propriedade, mas apenas de usá-la.

Profanar os dispositivos do direito e do utilitarismo econômico, que se presentificam nas modalidades da norma e da lei é, antes de tudo, profanar aquilo que chamamos hoje de política, ou melhor, de biopolítica, uma vez que esta tem como prerrogativa essencial a cisão da vida em *zoé* e *bios* e a consequente captura e manipulação da vida biológica.

> Mas essa qualificação não tem outro conteúdo senão o puro fato da censura como tal. Isso significa que o conceito de vida não poderá ser verdadeiramente pensado enquanto não for desativada a máquina biopolítica que sempre já a capturou em seu interior por uma série de divisões e de articulações. A partir de então, a vida nua pesará sobre a política ocidental como um obscuro e impenetrável resíduo social (AGAMBEN, 2017, p. 229).

O que permite o funcionamento da maquinaria biopolítica, no sentido de capturar a vida biológica, é o fato de que a *zoé* cumpre o papel de fundamento e de motor desta máquina, devido a sua separabilidade das outras esferas da vida, sendo um alvo fácil de ser excluída da cidade e de tudo o que define o ser humano. A biopolítica, ativada a partir desse fio condutor, subsiste graças à divisão e à articulação da vida em *zoé* e *bios*, uma separação que ocorre na vida em relação a ela mesma, qualificando-a em humana, animal e vegetal. Contudo, o que Agamben nos propõe é

"[...] pensar uma política da forma-de-vida, da vida indivisível com relação a sua forma"[16] (AGAMBEN, 2017, p.232). Para isso, faz-se necessária uma prática que esteja desarticulada em relação às leis e às normas, que se fundamente em uma terceira via, ou seja, na regra, que mantém uma tensão agonística com a vida, uma vez que a vida deve ser o critério da regra e a regra que se torna um imperativo da vida. Para a regra adquirir plenitude, ela precisa ser vivida, por isso deve-se viver a regra e não cumpri-la. Assim, a regra:

> [...] orienta um modo de viver, mas não prescreve como viver. Por exemplo, as regras da pobreza, do serviço, da contemplação, da oração, etc. indicam a forma de vida segundo a regra, mas não prescrevem o modo como viver a pobreza ou como ser serviçal. Os atos concretos do viver não estão previstos nem prescritos pela regra. Esse é o campo aberto em que a vida há de encontrar seu modo de viver específico vivendo a regra. A tensão agonística exige que a regra deixe livre a vida para definir o modo de viver a regra, mas exige da vida que viva a regra como modo de vida. Com o uso da regra desativaram o valor prescritivo da lei. A lei existe desativada porque a regra exige uma forma de vida além da lei (RUIZ, 2015, s.p).

Não se trata, portanto, de aplicar uma forma ou uma norma à vida, mas de viver de acordo com a forma, uma vida que, no ato de a seguir, ela própria se torna forma, ou seja, coincida com esta forma. Esta regra não pode ser pensada como um texto escrito, mas simplesmente como um ato, uma operacionalidade da vida.

Percebemos que o pano de fundo do projeto "*Homo Sacer*" do filósofo italiano Giorgio Agamben, que lhe permite construir um diagnóstico crítico acerca da modernidade, é tecido pela percepção de que é por intermédio dos dispositivos do direito que a vida é cindida e capturada, ou seja, através do estado de exceção: uma ferramenta jurídica que se tornou regra da modernidade. Nessa perspectiva, para dirimir essas amarras, Agamben compreende que há uma necessidade de pensar uma forma de neutralizar o dispositivo que divide a vida humana em *zoé* e *bios*. "Trata-se, pois, de tornar inoperosos tanto o *bios* quanto a *zoé*, para que a forma-de-vida possa aparecer como o *tertium* [uma terceira via] que se tornará pensável unicamente a

[16] "[...] com o termo forma-de-vida, entendemos uma vida que nunca pode ser separada de sua forma, uma vida em que nunca é possível isolar ou manter separado algo como uma vida nua" (AGAMBEN, 2017, p. 233).

partir dessa inoperosidade[17], a partir desse coincidir – ou seja, cair juntos – de *bios* e *zoé*" (AGAMBEN, 2017, p.252). O franciscanato tornou inoperosa a lei que insidia sobre a vida cristã e, assim, pôde demonstrar que é possível viver para além das amarras jurídicas. Contudo, esse exemplo franciscano não foi tomado como guia, como estrela polar pela modernidade e, aos nossos olhos, aparece como uma utopia: "Certamente, graças à doutrina do uso, a vida franciscana pôde afirmar-se sem reservas como a existência que se situa fora do direito, ou seja, que, para existir, deve abdicar do direito – e este certamente é o legado que a modernidade se mostrou incapaz de enfrentar e que nosso tempo nem sequer parece capaz de pensar [...]" (AGAMBEN, 2014, p.147).

Como exposto, Agamben vai às comunidades franciscanas para buscar a *arké*, a experiencia originária de uma vida que não separe a forma de sua matéria, ou seja, uma forma-de-vida que não se curve aos dispositivos de dominação jurídica e econômica. Contudo, "[...] é possível hoje, existe hoje, algo como uma forma-de-vida, ou melhor, uma vida para a qual, em seu viver, esteja em jogo o próprio viver, uma vida da potência?" (AGAMBEN, 2017, p. 236).

No limiar de 2020, o mundo foi surpreendido com uma ameaça invisível que tem um poder de destruição enorme. O COVID-19 deflagrou a maior pandemia já experienciada pela humanidade, só comparada à "Gripe Espanhola", que matou aproximadamente 50 milhões de pessoas espalhadas pelo globo terrestre entre os anos de 1918 a 1920. Diante dessa ameaça, mulheres e homens se refugiaram em seus lares e foi deflagrado o isolamento social. Os abraços fraternais desapareceram, juntamente com qualquer tipo de contato social, exceto aqueles que são imprescindíveis para a existência humana. O contato corporal foi substituído pelas máscaras e pelo álcool em gel. Estávamos e continuamos a estar diante de um estado de exceção que, através de decretos, suspendeu direitos individuais, mais precisamente, os direitos de ir e vir e de se reunir em grupos.

[17] "A proximidade entre potência destituinte e o que, no decurso da investigação, denominamos com o termo 'inoperosidade' aqui se mostra com clareza. Em ambas, está em questão a capacidade de desativar e tornar algo inoperante – um poder, uma função, uma operação humana – sem simplesmente o destruir, mas libertando as potencialidades que nele haviam ficado não atuadas a fim de permitir, dessa maneira, um uso diferente" (AGAMBEN, 2017, p.305).

A partir desse quadro, Giorgio Agamben escreveu, durante o período pandêmico, alguns artigos[18] que, em seu conjunto, apontavam para uma crítica quanto ao modo como os chefes de estado estavam lidando com a ameaça viral. Para Agamben, o COVID-19 foi mais um elo na cadeia inumerável de acontecimentos que têm como premissa manter um estado de perigo constante, para que a maquinaria biopolítica continue a capturar a vida nua.

> A primeira coisa que a onda de pânico que paralisou o país obviamente mostra é que nossa sociedade não acredita mais em nada além da vida nua. É óbvio que os italianos estão dispostos a sacrificar praticamente tudo – de as condições normais de vida, relações sociais, trabalho, até amizades, afetos e convicções religiosas e políticas – ao perigo de adoecer. A vida nua – e o perigo de perdê-la – não é algo que une as pessoas, mas as cega e as separa (AGAMBEN, 2020, s.p, tradução nossa).

Acreditamos que o diagnóstico construído conceitualmente por Agamben foi equivocado, pois era necessária a tomada de medidas excepcionais para proteger o corpo biológico dos cidadãos, o sustentáculo para que a vida política seja vivenciada.

A suspensão de direitos durante o período crítico da pandemia se fazia necessária, mesmo a contragosto de parte da população mundial que insistia em negar os fatos. Em nosso entendimento, o elemento biopolítico que pode ser detectado nas decisões governamentais durante o período de isolamento social foi a falta de preparo e de interesse dos poderes públicos para suprir as necessidades básicas dos vulneráveis. Mais uma vez, decretou-se, por parte dos soberanos, quem deveria viver e quem deveria morrer e, o segundo grupo, é formado, fundamentalmente, pelos marginalizados: mulheres, homens, jovens, crianças, pessoas das periferias urbanas que, em sua maioria, são pessoas negras e sem escolaridade. Além da periferia, grupos quilombolas e indígenas foram marcados com o selo da vida descartável e sem importância, jogados nas zonas de anomalia.

Além desse quadro que ratifica o peso que a maquinaria biopolítica exerce sobre grande parcela da humanidade, outro elemento nos ajuda a compreender o ambiente pandêmico pela ótica das ferramentas conceituais legada por Agamben. Parte da

---

[18] Sobre isso, **c**onferir os artigos “Clarifications” (17 de março de 2020); “A Question” (15 de abril de 2020) e “Medicine as Religion” (02 de maio de 2020) em https://itself.blog/2020/03/17/giorgio-agamben-clarifications/.

intelectualidade acreditava que o período pós-pandemia nos brindaria com uma "nova humanidade", uma forma-de-vida mais preocupada com as questões humanitárias, menos centradas no egocentrismo, uma forma-de-vida inspirada nas práticas de grupos que pregam uma harmonia com o ecossistema. Para que isso fosse possível, era necessário repensar nossas relações econômicas em âmbito mundial, pois, para que essa forma-de-vida pudesse ser experienciada, fazia-se necessário desativar a separabilidade entre via biológica e vida qualificada. Malogro total! Logo que as restrições foram afrouxadas e o isolamento social foi dirimido, corremos como manada desgovernada para os shoppings, para os bares: estávamos saudosos do nosso "eu" consumista.

A esperança no surgimento de uma forma-de-vida que se constituísse para além das amarras das normas e das leis que ditam nossa relação com a propriedade privada, parece que ficará esperando no cais. A possibilidade de nos construirmos a partir da regra, da experiência do viver, do viver em comunidade, desfrutando de sentimentos públicos e da satisfação de estarmos em companhia dos nossos semelhantes e da natureza... uma forma-de-vida na qual as dimensões da vida humana não sejam cindidas, se desfez como fumaça e o legado franciscano, que enfrentou a cooptação do cristianismo pela Império Romano, soa aos nossos ouvidos como história da carochinha.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*: regras monásticas e forma de vida. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. "A Question" Disponível em https://itself.blog/2020/03/17/giorgio-agamben-clarifications/. Acesso em: 09 de novembro de 2020.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer:* o poder soberano e a vida nua I. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *O Uso dos corpos*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

ARENDT, Hannah. A Condição Humana. Trad. Roberto Raposo. Revisão e Apresentação Adriano Correia. 11ª ed. Rio de Janeiro: Fo- rense Universitária, 2010.

BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. Trad. Celeste H.M. Ribeiro de Sousa. São Paulo: CULTRIX, 1986.

DUARTE, André. *Vidas em Risco:* Crítica do Presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. O nascimento da medicina social. In: *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2016.

JUNGES, Márcia. A forma-de-vida e a política que vem, em Giogio Agamben. *Controvérsia,* São Leopoldo, V.10, n.01, p. 12-19, jan-abr, 2014.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Trad. Inês Lohbeuer. São Paulo: Scritta, 1996.

RUIZ, Castor Bartolomé. A filosofia como forma de vida IV. A regra da vida (regula vitae), fuga e resistência ao controle social. Revista IHU On-Line, v. 468, p. 23-28, 2015.

SILVA, Elivanda de Oliveira. *A transformação da natureza humana nos governos totalitários e a ascensão do animal laborans na esfera pública:* uma leitura biopolítica da obra de Hannah Arendt. Fortaleza: UFC, 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

14. Pandemia como fato político: um olhar biopolítico

https://doi.org/10.36592/9786587424460-14

Fábio Duarte[1]

INTRODUÇÃO

O mundo abruptamente foi assombrado por um acontecimento, um evento histórico, assinalando o ano de 2020 como um ano ímpar, pois ele estará registrado nas páginas da História ao lado de outros, como os de 2001 (atentado das Torres Gêmeas) e 2008 (início da crise econômica mundial), marcando fatos históricos singulares que deram as "boas-vindas" ao século XXI. A pandemia, desencadeada por um vírus maligno e mortal, registra assim o terceiro grande acontecimento do século.

O coronavírus, um pequeno ser na estrutura biológica mais ínfima foi capaz de deter o ritmo da civilização técnico-científica e da sociedade de mercado. Foi um corte, uma ruptura, uma parada no ritmo frenético da civilização globalizada, na economia e na vida social. Foi uma crise na economia liberal-capitalista, caracterizada pelo imperativo do crescimento, pela obrigação da produtividade, pela obsessão do desempenho. O vírus apresenta-se como um velho animal que cavocou a terra e tornou o solo da civilização instável, demarcando a chegada do inesperado. Na medida em que é um acontecimento globalizado, impôs a todas as nações uma parada, não significando contudo uma mudança, que os esperançosos e inocentes proclamam. Até porque não se pode dissociar a irrupção da pandemia, na peste global, dos eventos que marcam o colapso do Antropoceno.

Houve um certo temor em dizer o nome claro do realmente estar a se viver, como outrora aconteceu com certas doenças, como o câncer e a AIDS: enfrenta-se uma peste. O prurido reside em uma civilização arrogante e ufana de seu domínio sobre a natureza e sobre a vida repentinamente se viu desafiada em sua *hybris*. A peste parecia coisa do passado, confinada às páginas de livros de História ou à memória dos tempos. E, abruptamente, um ser minúsculo, insignificante, invisível, uma ínfima porção da

---

[1] Professor do Colegiado de Filosofia da UFT (campus de Palmas). Pesquisa na área de ética e filosofia política contemporâneas, com ênfase nos temas de Biopolítica, Bioética, Liberalismo e seus limites, Técnica, Democracia.

matéria orgânica, do âmbito das formas mais elementares da vida paralisou a civilização técnico-científica, abalando-a e expondo a sua vulnerabilidade e a suas insuficiências. Ele mostrou ao ser humano a sua precariedade e que ele não é resistente, imune, impermeável a doenças mortais e crises ecológicas. Mostrou também o resultado de suas escolhas desastrosas e devastadoras quanto ao meio ambiente circundante e à sua relação com a natureza, desde a Modernidade e a Revolução Industrial.

A pandemia surgida no final do ano de 2019 e reconhecida em março/2020 pela OMS permite diversas abordagens, a partir do momento em que surge como fato inédito, desritmando a vida contemporânea dirigida pela técnica, pela produtividade e pela obsessão da melhoria, que marca a atualidade da civilização técnico-capitalista. Esse espanto permite, pela reflexão, transformar o evento inesperado em problema, que mesmo premido pela urgência, exige daqueles que a abordam uma reflexão sensata, mais contextualizada, e que a insira numa problematização sobre a nossa contemporaneidade. Essa reflexão seria mais um campo epistemológico e prático (ético e político), alinhavando áreas e disciplinas como a Filosofia, a Sociologia, o Direito, a Medicina, as Ciências da Vida, enfim, a Política.

No texto que ora se apresenta o intento é modesto, buscando, com as informações obtidas, refletir sobre esse acontecimento inédito, buscando mostrar a sua especificidade e, depois, relacionar com a biopolítica, como "uma" chave de leitura acerca do acontecimento que causa perturbação entre todos, estudiosos, teólogos, pesquisadores, cientistas, filósofos etc. Não se buscará a resposta definitiva, pois isso está interdito, na medida em a pandemia ainda é uma realidade presente. Nesse momento em que se finaliza esse texto, a busca da vacina ainda é um desafio, apesar de resultados promissores, e em que se assiste à segunda onda, principalmente na Europa e Estados Unidos, quando o isolamento social passa a ser reiterado como a medida básica novamente. Fecha-se o texto apenas com reflexões que possam balizar o entendimento sobre algumas das consequências da pandemia.

1. A PANDEMIA COMO ACONTECIMENTO

A sociedade contemporânea é caracterizada sobremaneira pelo aspecto técnico-científico, inserido numa economia que é a capitalista. Isso significa que não há

possibilidade de se determinar a sua identidade sem fazer menção a estes aspectos, que demarcam uma relação diferenciada do homem em relação à natureza e a si mesmo, ao tempo, à maneira como se vê na realidade.

A modernidade aqui não diz respeito a marcas históricas mas a uma disposição cultural caracterizada sobretudo pela confiança ilimitada na racionalidade e pela produção de um conhecimento seguro que possibilitaria o domínio sobre a natureza. Este conhecimento enfatizaria a capacidade racional do homem desvendar os segredos da natureza, descobrir suas regularidades e colocar estes conhecimentos a serviço do ser humano pela tecnologia. O conhecimento científico, assim, deveria desvendar e conhecer as leis que dominam as forças da natureza; uma vez compreendidas e conhecidas, haveria criação de mecanismos práticos para dominá-la e submetê-la. Além do mais, ocorre a crença no progresso, que demarca o uso da razão em busca da construção de um futuro melhor. A modernidade, assim, caracteriza-se por ser uma nova disposição na qual se dá o domínio e o controle da natureza e da própria história pelo homem.

O conhecimento não mais aparece como saber contemplativo, mas como conhecimento objetivo, operativo capaz de domínio e exploração do real. É neste bojo que ciência e técnica aliam-se para produzir um conhecimento prático, que produz resultados, que é eficaz. A esta aliança entre ciência e técnica pode-se dar o nome de tecnociência, que marca de forma indelével a experiência das culturas moderna e contemporânea.

Essas duas esferas culturais, até então distantes, começam a entrar num contato de fertilização mútua. Isto se dá simultâneo ao surgimento do modo de produção capitalista. A modernidade rompeu com a cosmovisão tradicional, explicitando uma adaptação dos seres humanos a condições de vida objetivas, que são constantemente transformados em consequência dos avanços técnico-científicos. A partir da primeira Revolução Industrial, e principalmente no século XIX, há um crescimento constante da transformação do conhecimento científico em tecnologias com fins comerciais utilizados na inovação industrial.

A revolução tecnológica marca do século XVIII aos nossos dias um acelerado crescimento das áreas do conhecimento científico e consequente criação de tecnologias. Assim, nos últimos trezentos anos, pelo desenvolvimento indiscriminado e pela hegemonia da tecnociência, vislumbra-se uma transformação radical do mundo

e das formas de existência, acarretando simultaneamente benefícios e melhoria nas condições de vida mas efeitos colaterais danosos ao homem e à natureza, uma preocupante degradação e risco de extinção da vida, provocando angústia quanto ao futuro da vida e da humanidade. Coloca-se como desafio neste processo a necessidade de rever o modo como se aquilata o progresso humano.

Se se apoda esse projeto de domínio da natureza de projeto baconiano, esse projeto está a demonstrar a sua falência, pelo menos desde a década de 70 do século passado, como destacou o Relatório Meadows (1972). Esta década assinala o começo da preocupação com a crise ecológica, mais inclui também uma crise econômica (aguçada em 2008), uma crise ética, dentre outras. Ressalta-se uma crise da civilização, marcada principalmente por uma degradação ecológica do meio ambiente, de um lado, e uma degradação econômica e sociológica da vida humana, por outra.

A crise atual da pandemia insere-se numa crise ecológica, que demarca justamente a crise de uma civilização técnico-científica. A crise pandêmica é sintoma, portanto, de uma crise maior, que é civilizacional e ecológica. Como exemplo desta escalada, passa-se, nos séculos XX e XXI, do medo do inverno nuclear para o desafio do aquecimento global e depois para a atual crise pandêmica.

Um minúsculo vírus surgido em uma longínqua província chinesa, Wuhan, em dezembro/2019, criou uma crise, levando a uma catástrofe sanitária, política e econômica mundial. A epidemia, contudo, já estava no horizonte e como possibilidade, pois a OMS já alertava para a sua iminência, isso no ano de 2017. Já havia um relatório apresentado por especialistas do Banco Mundial e OMS, em setembro/2019 apontando para a possibilidade iminente de uma pandemia[2]. No entanto, tal risco não foi levado a sério pelas nações, levado a uma ineficiência e a uma falta de ações coordenadas que possibilitasse um controle antes da pandemia, apesar do discurso presente da globalização e da relação mais intensa entre os países. A globalização enfatiza apenas a troca de mercadorias e o reforço do capital financeiro. Esses fatores permitiram então que o "inesperado" acontecesse.

Se se olha para ao histórico de pandemias, a Covid-19, a doença do coronavírus, insere-se num histórico de pestes, desde a Peste Negra (1348), passando pela disseminação de vírus e bactérias durante a colonização da América, vitimando milhões de pessoas e contribuindo para o fim de civilizações, até a gripe espanhola

[2] CESARE, Donatella di. *Vírus soberano*. Belo Horizonte: Âyiné, 2020, p. 17.

(1919-1920), que vitimou também milhões de vítimas. A Covid-19 encarna uma crise que é simultaneamente sanitária, econômica, política e social. O evento, por outro lado, expôs a fragilidade e a a mortalidade de cada indivíduo, demarcando que a morte até então confinada a evento privado e hospitalar passou a ser exposto como ato público, social. As valas abertas e coletivas nos cemitérios em Manaus e São Paulo, as valas preparadas para os excluídos em Hart Island, em Nova York, a fileira de caminhões saindo do cemitério de Bérgamo, na Itália, são exemplos colhidos que mostram como a mortalidade virou um espetáculo público e macabro, mostrando as vísceras de um sistema doente.

A civilização moderna havia celebrado, através da técnica, o domínio humano sobre a natureza. As pestes eram tratadas como fenômenos ultrapassados na história, destinadas às páginas da História. A crise ecológica, o avanço de doenças como Aids e tuberculose mostraram os limites deste sonho utópico. Além disso, há o fato das doenças chamadas zoonóticas, aquelas que marcam o transbordamento de doenças infecciosas entre animais e seres humanos. A fragilidade humana, até então encoberta pela técnica, pelos avanços da biotecnologia, foi desocultada. Fica a incerteza se a ciência e a técnica podem algo diante do desafio concreto da vida e da morte e sobre a debilidade humana, apesar do sonho utópico do trans-humanismo, que almeja a transcendência da condição humana pela biotecnologia e pela inteligência artificial.

A propagação rápida e intensa do vírus pelo planeta indicou a interconexão do mundo globalizado, marcado pelo excesso do consumo e da informação. Em pouco mais de três meses, o vírus tomo conta do planeta. O coronavírus foi detectado em dezembro/2019, na província de Wuhan, tonando-se pandemia decretada pela OMS no dia 11/03/2020. Novamente a humanidade enfrenta uma peste, acarretando uma onda de insegurança e de incerteza.

A Covid-19 é marcada por um grau de infecção e letalidade graves, pela agressividade do vírus numa velocidade vertiginosa de contágio, por um período de incubação de 14 dias. Em um mundo globalizado, com circulação planetária, isso é um caldeirão que ferve precipitadamente até entornar. A globalização favorece a propagação do vírus. A peste mostra-se como algo abrupto, imprevisível, incontrolável, que causa uma fenda na realidade cotidiana. Esse mundo, em que pese as interconexões virtuais e seus confortos, é também aquele da desorganização dos ecossistemas e do atentado à biodiversidade.

Além dos aspectos ecológicos e de globalização, acrescente-se o aspecto político propriamente, marcado pela incompetência e ineficiência governamentais, como os casos da China e do Brasil, como exemplares. Daí também as insuficiências de políticas de saúde pública, que favorecem antes o lucro das indústrias, valorizando a rentabilidade e a competitividade em desfavor da da prevenção e da precaução. Com a hegemonia político-econômica do neoliberalismo nas últimas décadas ocorre, para agravar a situação, o enfraquecimento dos serviços públicos, principalmente aqueles destinados aos mais pobres e desfavorecidos.

A suspensão da normalidade da vida social e econômica pelo vírus trouxe assim alguns aspectos contraditórios, dentre os já mencionados e colocou como questão o limite entre o isolamento e a imunidade de grupo, com medidas mais intensas de controle, e a salvaguarda das liberdades individuais. Aqui se coloca o problema ético-político da pandemia: qual é o limite do cerceamento das liberdades individuais e o controle da saúde pública? Contudo, pensar a pandemia e disseminação do vírus apenas a partir da restrição do ir-e-vir, do direito individual da liberdade de locomoção é limitar à questão liberal dos direitos individuais, que vê apenas a liberdade negativa. Tem a questão do outro, da liberdade pessoal limitar a saúde do outro. No entanto, o mais importante é a ação política mais geral e mais sutil sobre isso, marcada principalmente pelo controle sobre a vida. Para destacar-se tal questão, a partir de agora deve-se voltar a atenção, conforme o intento desta pesquisa, para a relação da pandemia com a biopolítica.

2. A BIOPOLÍTICA

A pandemia colocou na ordem do dia algumas questões prementes, como a qualidade de vida dos cidadãos, principalmente em países periféricos e desiguais, como o Brasil, os gastos públicos com a saúde, principalmente pela hegemonia da política neoliberal, e, mormente, a questão do matar ou deixar sobreviver. Esta questão da politização da vida exposta, nua conduz ao cerne da discussão biopolítica, que tem, no panorama contemporâneo, em autores como Foucault e Agamben seus representantes mais proeminentes. Não é objetivo, dado o espaço restrito, fazer uma história da biopolítica, porém, buscar aspectos que possam auxiliar na interpretação da pandemia.

A biopolítica, como é notório, surgiu das reflexões de Michel Foucault, apesar do autor francês não ter criado o termo. A noção de biopolítica inscreve-se em um quadro teórico-conceitual que busca interpretar e analisar problemas e objetos que não foram percebidos e refletidos pela filosofia política clássica, a partir de uma redefinição da experiência política ocidental. A biopolítica aloja-se na crítica e crise da filosofia política clássica, como uma das características fundamentais do debate político contemporâneo. Assim, no âmbito da biopolítica, destacam-se temas que dizem respeito ao controle da vida, com a consequente transformação da população, da vida e do corpo em temas prementes da ação política, levantando a questão do governo (como gerenciamento) da vida e das pessoas, dos seus desejos, dos seus gestos e de suas ações. Estes temas decerto não estavam presentes e nem eram alvo de considerações por parte da teoria política clássica.

Foucault seria o filósofo que pensou em termos mais consistentes a noção de biopolítica, mesmo que anteriormente tenha havido contribuições e atenções ao tema, como, por exemplo, em pensadores como Hannah Arendt e Walter Benjamin. No entanto,

> Em que pesem as contribuições anteriores de Walter Benjamin, Hannah Arendt e de outros autores ao tema, foi Foucault quem efetivamente abordou a biopolítica como tecnologia política, explorando sua contribuição, sua lógica, suas dimensões e suas interfaces com outras tecnologias de dominação e formas de governamentalidade (poder soberano, disciplinas, normalização, regulamentação, governamentalização).[3]

Na trajetória foucaultiana, o tema da biopolítica insere-se no âmbito das pesquisas genealógicas empreendidas pelo autor, cujo marco inaugural é a aula proferida, em 1970, no Collège de France, posteriormente publicada com o título *A Ordem do Discurso*. Esta fase de efetivação do método genealógico, de inspiração nietzschiana, tem no artigo *Nietzsche, a história e a genealogia* a sua marca de consolidação.

A biopolítica é um desdobramento, portanto, da fase genealógica, da genealogia do poder. A genealogia não tem uma definição específica ou sistemática, a exemplo do que havia acontecido em Nietzsche, sendo que seus traços fundamentais têm que ser

---

[3] GADELHA, Sylvio. *Biopolítica, governamentalidade e educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 17.

coligidos desde sua obra dispersa em livros, artigos e entrevistas. Ela é mais uma prática crítica que um método estrito. A influência de Nietzsche é marcante, desde o fim da década de sessenta, mas custa assinalar que o nietzschianismo de Foucault se dá pela perspectiva de pensar Nietzsche como um anti-historiador, aquele que restaurou os direitos da verdadeira história, desmascarando a história de cariz metafísico.

Aquilo que podemos nomear de "ciclo biopolítico", na trajetória intelectual de Foucault, se estende de 1974, com a palestra *Nascimento da Medicina Social*, até 1979, com o curso *Nascimento da Biopolítica*. Assim precisando as coisas: a biopolítica é abordada neste período de 1974 a 1979, no qual o tema vira alvo de suas análises e pesquisas. Destacam-se, neste contexto, textos fundamentais, como *O Nascimento da Medicina Social*; *A Vontade de Saber*; *Em defesa da sociedade*; *Seguridade, Território e População*; *O Nascimento da Biopolítica*.

Foucault construiu a sua compreensão da biopolítica a partir de dois pontos importantes: em primeiro lugar, o surgimento da população como problema político e, em segundo, as técnicas a serem adotadas pelo Estado como forma de exercer a governamentalidade, na medida em que neste mesmo período se faz a convergência entre a política e o capitalismo. A biopolítica é um fenômeno estritamente moderno. Na Modernidade ocorre o aparecimento de um modo específico de exercício do poder, através do qual a vida natural entra em cálculos próprios. A biopolítica seria, então, o surgimento de técnicas e mecanismo de poder que enquadram a vida dos corpos como espécie e controlam os processos biológicos que afetam as populações. Para o filósofo francês, em um primeiro momento, a biopolítica se manifesta na condição de um biopoder incidindo de forma disciplinar e normatizadora sobre os corpos dos indivíduos, entre os séculos XVI, XVII e XVIII e, num segundo momento, se caracteriza na captura da vida da população pela racionalidade política estatal, manifestando-se a partir das redefinições nas estratégias de saber e poder, entre os séculos XIX e XX, como forma de superação do poder soberano, o qual tinha do direito de matar e/ou deixar viver, para o exercício de um poder que passa a fazer viver e/ou deixar morrer.

A biopolítica é o tipo de poder em que a vida, em suas funções naturais, como nascimento, morte, doenças, etc. encontra-se investida por mecanismos de poder. A

política se torna biopolítica. Uma das grandes invenções da modernidade é o dispositivo político da população. Deste modo,

> A inserção da vida nos cálculos e estratégias do poder se manifesta no instante em que se realiza a passagem de uma configuração política baseada no regime jurídico de soberania, onde prevalece o poder de controle sobre bens e territórios, para um regime de multiplicação das formas de governo, desencadeando uma situação em que a operação conjunta de diversas *artes de governo* leva a uma configuração política baseada no "governo dos homens"[4]

O biopoder liga-se à distribuição dos vivos em um domínio de valor e de utilidade – daí a necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos. Ocorre uma administração dos corpos e uma gestão calculista da vida. O biopoder é um controle humano sobre a natureza, inclusive a sua própria, sobre sua vida.

O resultado é uma sociedade normalizadora – ela é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida. Daí que o pensador francês possa afirmar: "[...] o velho direito de causar a morte ou deixar viver foi substituído por um poder de causar a vida ou devolver à morte"[5]. Este mote aparece enfatizado na aula do dia 17/03/1976, presente no livro *Em defesa da sociedade*. A biopolítica é o poder de fazer viver e de deixar morrer, contrapondo-se de certo modo com a lógica do poder soberano[6]. A biopolítica inverte assim o poder de "deixar viver e fazer morrer", enfatizando uma ação de fazer viver e de deixar morrer. A política se transforma em "biopolítica" quando a vida natural começa a ser incluída nos mecanismos e cálculos do poder.

Esta biopolítica se contrapõe ao poder soberano, que era o direito de decidir sobre a vida e morte. Era a forma jurídica do poder soberano, o tipo de poder refletido pela filosofia política clássica. Assim,

> na teoria clássica da soberania, lembra Foucault, a vida e a morte não são consideradas como fenômenos naturais, exteriores ao campo político – elas se vinculam ao soberano, ao poder, ao direito; o súdito deve sua vida e sua morte à

---

[4] AYUB, João Paulo. *Introdução à analítica do poder de Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios, 2014, p. 77.
[5] FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidadade I – A Vontade de* saber. Rio de Janeiro, Graal, 1993, p. 130.
[6] FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 285-315.

> vontade do soberano. Mais do que a vida, porém, é a morte que ele deve ao soberano.[7]

O poder soberano é um poder negativo sobre a vida, um poder expropriador. A partir da Idade Clássica, o poder muda de figura, passando a exercer-se pelo incitamento, da vigilância e da produção de forças, ordenando-as mais do que reprimindo-as. Uma gerência da vida mais que uma produção da morte. Segundo Pelbart[8], troca-se a defesa da soberania de um Estado, que alicerçava uma lógica da soberania, por uma garantia da sobrevivência de uma população, que funda uma lógica da vida – uma bio-lógica.

A partir do séc. XVIII, esta nova técnica de poder surge, dirigindo-se ao corpo, ao homem-espécie. O poder a partir de então é situado e exercido ao nível da vida. Ela se prefere a uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida (nascimento, morte, produção, doença, etc). Visa assegurar a regulamentação da população. Correlatas das técnicas e dos mecanismos que surgem a partir dos hospitais, das escolas, das oficinas (as disciplinas), há outras que se dirigem para um controle das populações em termos de vida, de morte, do controle da natalidade, de alimentação, etc. A biopolítica lida com a população como problema científico e político, ou melhor, como problema biológico e como problema de poder.

O importante é perceber que Foucault passa a situar a biopolítica no âmbito da estratégia mais ampla do "biopoder". O biopoder conjuga a disciplinarização dos corpos e a regulação da população. O famoso capítulo final de *A Vontade de Saber*, já mencionado anteriormente, assinala a emergência, com a limitação do poder soberano diante dos novos fenômenos do capitalismo, a saber, a industrialização e a explosão demográfica; a anátomo-política (enfatizando o corpo individual, o seu controle e vigilância, em várias instituições como quartéis, escolas, etc., para torná-lo um corpo produtivo); e uma biopolítica (que atenta para este objeto novo, a população, buscando interferir em seus fenômenos globais, como nascimento, mortalidade, saúde). A passagem deve ser citada por sua importância e precisão. Ei-la:

[7] PELBART, Peter Pál. *Vida capital:* ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2009, p. 56.
[8] Idem, p. 57.

> [...] esse poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII, em duas formas principais; que não são antitéticas e constituem, ao contrário, dois pólos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações. Um dos pólos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as **disciplinas: anátomo-política do corpo humano.** O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e **controles reguladores: uma bio-política da população.** As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida [9].

Temos então, de um lado, a ênfase no homem-corpo; no outro, no homem-espécie. Com a biopolítica, pela primeira vez, os fenômenos biológicos da espécie entraram no campo das técnicas e tecnologias políticas – a política, na modernidade, se fez bio-política. Assim, "[...] quando o biológico incide sobre o político, o poder já não se exerce sobre sujeitos de direito, cujo limite é a morte, mas sobre seres vivos, de cuja vida ele deve encarregar-se"[10].

No desenvolvimento da temática biopolítica, a governamentalidade e o problema do governo das populações passam a ser centrais nas análises foucaultianas. Esta questão é alvo dos cursos *Segurança, território e população*, *Em defesa da sociedade* e *Nascimento da biopolítica*. O primeiro curso, por exemplo, explicita a discussão da "pastoral das almas", no contexto da pastoral cristã. Depois, a discussão sobre o "governo político dos homens", com a discussão de "governamentalidades políticas", sendo a primeira a "razão de Estado". No último curso, há ênfase nos

---

[9] FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidadade I – A Vontade de* saber. Rio de Janeiro, Graal, 1993, p. 131.
[10] PELBART, Peter Pal, op. cit., p. 58.

estudos das "artes de governar", como o liberalismo (séc. XVIII) e o neoliberalismo alemão e americano (séc. XX).

No curso *Segurança, Território e População*, por exemplo, Foucault procede "[...] a uma nova leitura da biopolítica, tomando como fio condutor a noção de governo, isto é, tipo de racionalidade que envolvem conjunto de procedimentos, mecanismos, táticas, saberes, técnicas e instrumentos destinados a dirigir a conduta dos homens"[11]. A problematização fundamental neste curso é a do poder como governamentalidade. Este termo, um neologismo criado por Foucault, tem várias formas nesta fase de sua trajetória intelectual, mas destaca-se aquela que governar é "conduzir condutas", incluindo os aspectos de conduzir e ser conduzido, governar e ser governado. Lembremos que, no poder disciplinar, governar significa fabricar disciplina, impor coerções, criar hábitos. Para o filósofo francês onde há relação de poder não há relação de violência. Governar é agir sobre ações.

A partir de 1978, conceitos como os de governamentalidade, governo, modos de subjetivação, ética, etc., vão tematizar as relações entre sujeito, poder e liberdade, provocando uma redefinição da genealogia. A governamentalidade é um tema privilegiado para Foucault. Com este neologismo ele que se referir a um "[...] conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análise e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora complexa, de poder que tem por alvo principal a população"[12]. Foucault distingue razão de Estado e governamentalidade moderna. A primeira racionalidade, que nasce no século XVI e início do XVII, caracteriza-se especialmente pela limitação exterior que o direito exerce face ao Estado. A segunda, que se desenvolve a partir do final do século XVIII, define-se, sobretudo, pela limitação interna operada pela economia política.

As noções de governo e de governamentalidade reforçam o deslocamento fundamental na pesquisa foucaultiana sobre a analítica do poder. Efetivou-se um novo paradigma do poder com a introdução destas temáticas. Retomou-se a questão reposicionando a problemática das tecnologias do poder não mais no campo da soberania, senão das técnicas de governo. Assim, as técnicas modernas de poder estão demarcadas pela noção de governo. O neologismo *governamentalidade* foi criado para pensar de modo crítico como operam as tecnologias de controle sobre as subjetividades

---

[11] GADELHA, Sylvio, op. cit. , p. 120.
[12] FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b, p. 143.

no modelo capitalista de produção e no Estado moderno.

Se, na primeira fase da analítica (com a noção de poder disciplinar-normalizador), a fim de pensar as relações entre os domínios das formações de saber, entre os mecanismos de poder e as formas de subjetivação, Foucault se apoiava no eixo saber-poder, e não nas noções tradicionais, como de legalidade e de ordem (modelo contratualista) e de dominação e de ideologia (pensamento marxista), com a noção de governamentalidade desloca o eixo saber-poder para a ideia de governo dos homens. A articulação assim de formações de saber, formas de subjetivação e mecanismos de poder se dá em uma determinada arte de conduzir as condutas, da arte de governar.

A temática do governo, em Foucault, não se refere à tradicional questão na filosofia e teoria políticas clássicas sobre os regimes políticos assumidos pelo Estado, mas sim ao problema da "gestão das coisas e das pessoas", ao problema de sua "condução das condutas" dos indivíduos em uma sociedade. Revela-se aqui a ênfase na capacidade de governar pautada numa racionalidade do Estado.

A palavra governar assume o seu tom político a partir do século XV. O importante é a observação de que as artes de governar transformam-se em biopolítica da população tendo como escopo efetivar um controle da espécie humana, como população, nos âmbitos da saúde (natalidade, mortalidade, controle de epidemias), economia (produção de alimentos, distribuição de bens) e educação (domesticação do corpo/alma). Se se atentar para a posição da economia neste processo percebe-se que ela aparece como uma política de governo, e não mais no sentido estrito de ciência particular, cuja esfera de ação funcionaria como uma infraestrutura das demais esferas de relações políticas.

Foucault enfatizou esta transformação no campo da economia. A transformação ocorrida no final do século XVIII diz respeito, mais amplamente, à racionalidade de governo, a seus objetivos e limitações. Na razão de Estado, a limitação é externa, feita pelo direito, enquanto na razão governamental moderna, entenda-se, no liberalismo, ela é interna, feita pela economia política. Nessa transformação, tal como desenhada pelo pensador francês, o direito cede espaço à economia política no que diz respeito à função desse saber na delimitação dos meios e, num segundo momento, dos objetivos da racionalidade de governo.

A população aparece, neste sentido, como objetivo do governo. O desdobramento da arte do governar permite a percepção do limite do modelo baseado

na soberania jurídica, no qual a finalidade do seu exercício permitia uma circularidade - a finalidade da soberania era o bem comum, e este nada mais era que submissão à soberania. O governo, a partir de então, tem como alvo a população, e age através de técnicas e táticas novas que almejam o controle desta população em termos econômicos (aumento da riqueza, por exemplo), biológicas (controle da natalidade, da saúde pública, etc.) e demográficas (controle do fluxo populacional).

A população permite a organização de saberes através de sua observação paciente, permanente e minuciosa, com os quais o governo efetiva-se de modo racional e planejado. Segundo Foucault, a constituição de um saber sobre o governo é correlata de um saber referente à população, um saber que pode ser denominado de "economia", no sentido moderno do fenômeno. Assim, percebe-se a transformação de uma arte de governo em uma ciência política, de um regime dominado pela estrutura da soberania para um regime dominado pelas técnicas de governo.

Este fenômeno ocorre no século XVIII, em torno da população e assinala o nascimento da economia política. A preocupação está agora centrada numa gerência da população em termos profundos e detalhados. Neste processo, o fato fundamental para Foucault não é o Estado ou a estatização da sociedade que tem importância para a modernidade, mas a *governamentalização* do Estado. Daí que seja apresentada uma tipologia do Estado: Estado de justiça (territorialidade feudal), Estado administrativo (sécs. XV e XVI) e o Estado governamental (que objetiva a população e o território, que tem como saber fundamental a economia e que controla a sociedade com dispositivos de segurança).

Então, para um balanço da genealogia do poder, tem-se então, de um lado, o anátomo-poder, constituinte do regime disciplinar que almeja o corpo individualizado e adestrado com propósitos econômico-políticos, e, de outro, a biopolítica que toma como seu objeto o corpo sob uma perspectiva da espécie e visa também ao controle regulador das populações. Assim, Foucault apresenta um diagrama bipolar do poder sobre a vida. O conceito de 'biopoder' serve para trazer à tona um campo composto por tentativas mais ou menos racionalizadas de intervir sobre as características vitais da existência humana.

Com a leitura da biopolítica, assinala-se que as disciplinas e a regulação das populações são o contraponto às liberdades formais e jurídicas modernas. A biopolítica

marca o ingresso da vida nua nos cálculos e procedimentos do poder, ou seja, ocorre a inserção da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação.

Pode-se perceber que o problema da biopolítica, em Foucault, não é apresentado pronto e acabado de uma vez por todas, condensado numa obra, mas ganha visibilidade e assume complexidade em um percurso intelectual. Encontramos elementos relacionados ao problema da biopolítica em obras como *História da Loucura* e *O Nascimento da Clínica*, mas nestas obras a biopolítica não se apresenta como questão principal. É no período compreendido entre os anos de 1974 e 1979, como já visto, que o problema da biopolítica vai se delineando, assumindo diferentes contornos, maior complexidade e importância, destacando-se pontos como as implicações da sexualidade, o controle do corpo-organismo e o controle do corpo-espécie da população, as relações entre a norma, disciplina e biopolítica, a relação entre todos esses fatores e arte de governar, particularmente no âmbito do liberalismo e do neoliberalismo.

Desenvolvida a partir do pensamento de Michel Foucault, a biopolítica aloja-se no debate atual da política, revelando as táticas, os mecanismos e os dispositivos da política moderna. Não se tematiza aqui uma claridade, baseada em um progressivo domínio da sociedade pela ação inteligente e soberana dos indivíduos. Estuda-se a eficácia do conceito de biopolítica como chave interpretativa da política moderna, a partir do mecanismo de governamentalização da população, na qual os fenômenos de controle da população é um fato fundamental.

A temática da biopolítica, a partir da influência de Foucault, teve desdobramentos em pensadores contemporâneos que perceberam o seu potencial heurístico para interpretar e compreender fatos fundamentais da política atual. O termo biopolítica começa a se fazer presente nas discussões cotidianas, vai se alojando nas conversas, incorporando-se à terminologia e à discussões atuais.

Quanto à contribuição de Giorgio Agamben, ela se traduz primeiro numa diferenciação em relação a Foucault quanto à temporalidade e às temáticas. Na sua leitura particular, o pensador italiano já se diferencia da interpretação de Michel Foucault, pois, para este, a biopolítica é um fenômeno estritamente moderno. Um outro ponto a se destacar é que Agamben enfatiza campos ausentes no pensador francês, quais sejam, o direito, a teologia, a ontologia, distinguindo-se assim do pensador francês, que, ao privilegiar a biopolítica em seus estudos, tinha como vias de

acesso à problemática a medicina, o direito, a guerra, a economia, destacando a vida biológica da população.

O projeto *Homo Sacer* do pensador italiano, iniciado em 1995, enfatiza muitas coisas, mas aqui, dado o espaço, enfatizaremos estes dois aspectos. Ressalte que:

> O questionamento da tradição ocidental implica para Agamben interrogar as categorias centrais dos campos filosófico, jurídico e cultural em geral, e supõe, sobretudo, uma estratégia de abordagem que é simultaneamente filosófica e política[13].

Esta disposição do pensamento agambeniano leva a pensar o tempo presente, a contemporaneidade, a partir do desvelamento e da interrogação da lógica interna do processo que originou a atual situação, caracterizando assim uma das marcas fundamentais de sua reflexão.

Destaca-se Agamben por pensar o funcionamento do sistema jurídico na contemporaneidade, efetivar uma análise do direito e da política desde a captura da vida humana, assinalando que o direito e a política ocidentais mantêm-se em relação desta captura, na forma de vida nua, conceito este fundamental na sua discussão política. Sua importância reside em perceber a relação entre biopolítica e vida (nua), a fim de pensar a falência das categorias da tradição política e de analisar a democracia em sua configuração atual, indagando sobre a herança biopolítica nas sociedades liberais. Portanto, o que avulta em sua reflexão é a análise da relação entre biopolítica e soberania, o modo pelo qual a vida nua está inscrita nos dispositivos do poder soberano. A politização da vida nua coincide com a existência da soberania. Daí que uma interrogação fundamental do projeto *Homo sacer* seja entre biopolítica e vida (nua).

Outrossim, através de conceitos como estado de exceção, *homo sacer*, vida nua etc., ele busca compreender a constituição das subjetividades e o funcionamento da política na sociedade contemporânea, reforçando um eixo fundamental de sua pesquisa, que é o questionamento dos conceitos e da cultura que estão na base das configurações jurídico-estatais das “formas de vida” no mundo atual.

---

[13] TACCETTA, Natalia. *Agamben y lo politico*. Buenos Aires: Prometeo, 2011, p. 15.

O projeto *Homo Sacer* efetiva-se como uma conceitualização do poder soberano, entendido como aquele que implica a vida na política sob a forma justamente de uma vida exposta à morte, ou seja, a vida nua. A série, além de conceitos fundamentais, apresenta a abordagem de dois paradigmas essenciais para a compreensão da política ocidental, quais sejam, o teológico-político da soberania e o teológico-econômico da *oikonomía*. Na afirmação de seu pensamento estritamente político, ocorre uma dupla problemática da biopolítica, por parte de Agamben: de um lado, a que articula o conceito de biopolítica com o de soberania, e, por outro, a que o articula com o de governo.

Na referida série, um dos problemas principais é o relacionado à governamentalidade de origem foucaultiana, isto é, buscar respostas ao porquê de a política ocidental ter-se tornado em um governo de homens e de coisas, uma *oikonomía*, perdendo o seu parâmetro propriamente político, isto é, o de ser um governo de e entre homens livres. Para Agamben, o poder assume no mundo contemporâneo as formas da economia e do governo.

Na caracterização de seu pensamento, podemos afirmar que um outro conceito fundamental trabalhado por Agamben, na compreensão da Soberania, é o de vida nua, que pode ser visto como chave do empreendimento da série *Homo sacer*. Sinteticamente, podemos expressar que o conceito de vida nua representa o ingresso da vida natural do homem nas estruturas de poder. O biopoder contemporâneo reduz a vida à sobrevida biológica. O conceito de vida nua, assim, é central, pois através dele o autor pode investigar a questão da soberania na política contemporânea e refletir sobre a relação entre vida e política. Como a politização da vida puramente biológica converteu-se no fato político decisivo, esmiuçar o caráter intrinsecamente político da vida nua torna-se tarefa filosófica inescusável. Revela-se então que a política se tornou biopolítica e a vida nua é o alvo, a matéria que se molda, explicitando o espaço político da soberania.

A distinção entre *zoé* e *bíos* permite que Agamben compreenda a biopolítica contemporânea, que renega seres humanos ao banimento, dividindo-os entre banidos e não-banidos, entre uma vida qualificada e desqualificada.

A figura fundamental da análise agambeniana é a figura arcaica do direito romano, o *homo sacer*. Ele era uma figura jurídico-política pela qual uma pessoa, ao ser proclamada *sacer*, era legalmente excluída do direito (e consequentemente, da

política da cidade). Esta condição de *sacer* impedia-a que pudesse ser legalmente morta (sacrificada), porém qualquer um poderia matá-la sem que a lei o culpasse por isso. O *homo sacer* é "abandonado" pelo direito. No entanto, não como os demais sujeitos, ele não passa por um estado de julgamento qualquer, não é submetido a um processo ritualístico como os demais sujeitos, pois não pertence à estrutura do direito qualquer - não está inserido no ordenamento jurídico no qual os demais se encontram. Ele tão-só é um sujeito julgado por um delito e que é abandonado ao poder soberano, não passando por uma "ritualização" como deveria ocorrer. Ele é, portanto, aquele a quem se julgou por algum delito, e não seria lícito sacrificá-lo, porém se alguém o mata, não será condenado por homicídio. Ele é insacrificável porém exposto à morte.

O *homo sacer* caracteriza-se, assim, por ser uma vida matável por estar fora do direito, mas por isso ela não pode ser condenada juridicamente. É vulnerável à violência por ser desprovida de qualquer direito, vulnerabilidade esta derivada de um ato de direito que a excluiu. A sua vida é uma vida nua, ou seja, aquela que pode ser tirada sem que se cometa homicídio, ou aquela que pode ser extinta apesar de ser insacrificável. Mais que uma simples vida natural, a vida nua é a vida exposta à morte. O *homo sacer*, o portador da vida nua, isto é, uma vida que perdeu toda e qualquer característica da vida qualificada, sendo reduzida à mera expressão fisiológica de vivente (de *bíos* a *zoé*), é a especial contribuição da vida política do ocidente.

Como essa figura se localiza na herança biopolítica presente nas sociedades ditas liberais. Marcadas pelo estado democrático de direito? Soberano então é o que tem o poder de vida e de morte. A soberania existe pelo poder que tem sobre a vida nua. A vontade soberana não pode ser eliminada da ordem social pois é origem desta última. Mesmo o chamado Estado de direito não pode abolir a vontade soberana. O direito protege a vida parcialmente, pois tem um cuidado com ela ameaçando-a. O poder soberano é a essência constitutiva do direito e da ordem.

Agamben mostra como a modernidade capturou a vida natural como um elemento útil e produtivo e fez da política a arte do governar a vida humana. Ele mostra que na origem da política moderna está a captura política do corpo, antes que os direitos do cidadão, a exemplo do *Habeas Corpus* (1679). Este documento assinala o primeiro registro da vida nua como sujeito político moderno. Percebe-se então a captura da vida humana na forma de exceção jurídica que cria o *homo sacer*. A vontade soberana, mesmo no Estado de direito, reduz a vida humana a pura vida nua. As

sucessivas declarações dos direitos do homem nada mais são do que a inserção da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Como exemplo, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), que demarca a distinção entre os direitos do homem e os direitos do cidadão. A função das Declarações[14] é, portanto, a inserção da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação que se define como princípio áureo da moderna noção de soberania.

Cabe refletir aqui como esta problematização de Agamben leva a questionamento do contrato, como mito fundador da modernidade política, com a ideia de um sujeito universal portador de direitos inalienáveis, aos quais restaria o Estado e o direito assegurar. Tradicional e comumente, a modernidade foi concebida como o período em que direitos humanos são associados aos direitos dos sujeitos. A vida nua passa a ocupar este lugar central. O bando e não o contrato é a forma originária da política moderna. A exceção revela-se como a estrutura e a verdade da norma.

O Estado para exercer o controle biopolítico do corpo do cidadão institui como paradigma o Estado de Exceção onde a indistinção entre ordem e exceção, inclusão e exclusão é por demais presente. A função da exceção jurídica é fazer a distinção entre os direitos da cidadania e a vida nua. A vida que é necessário controlar é expulsa para fora do âmbito do direito na forma de exceção. A fragilidade da vida humana é suscetível de violação sem que se possa recorrer à proteção do direito. A função da exceção jurídica é separar os direitos da cidadania da mera vida nua.

O Estado de exceção efetiva-se quando o poder político põe em suspenso a lei em defesa da ordem constituída, é a suspensão da ordem jurídica para garantir sua continuidade. É o dispositivo que mantém unidos violência e direito e, simultaneamente, quando se realiza, o que rompe essa unidade. Constitui-se em um dispositivo biopolítico fundamental no mundo contemporâneo. A novidade é que a exceção se tornou a regra.

Essa é a atual constituição estatal de muitos Estados, com uma estrutura permanentemente biopolítica, em que a vida humana não está inserida em nenhum ordenamento onde normas possam ser aplicadas a ela. A vida nua permanece assim na medida em ela é descaracterizada até mesmo da existência, mas que enquanto ausente da ordem jurídica permanece insacrificável. A sacralidade da vida do *homo*

[14] AGAMBEN, *Homo Sacer:* o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007, p. 134.

sacer permanece enquanto tal na medida em que ela é a implicação da vida na ordem jurídico-política, isto é, a formulação política originária da imposição do vínculo soberano na vida dos *homo sacri*.

Agamben apresenta o estado de exceção como uma figura que representa uma indistinção entre o fora e o dentro do direito. Ele captura a vida humana como vida nua. Ao ser suspenso o direito, a vida fica desprotegida como pura vida natural. A captura da vida humana revela a potência da vontade soberana. O estado de exceção é uma zona indistinta entre direito público e fato político e entre a ordem jurídica e a vida..

Agamben aponta uma discussão rica com o conceito de "Estado de Exceção" como elemento decisivo de toda ordem política. A situação criada na exceção é uma situação em que surge uma nova ordem que é criada a partir da suspensão da norma e que, porém, não pode se dizer que se trata de algo que é de natureza jurídica já que como se vê essa exceção provém da suspensão da norma. Na verdade, a exceção soberana cria as bases para que o ordenamento jurídico possa ter validade, fazendo uma distinção não só daquilo que é interno ou externo, mas traçando um limiar de diferença entre ambos de modo a validar o ordenamento jurídico.

Uma das características fundamentais do estado de exceção - com isso enfrentando um dos postulados fundamentais do moderno Estado democrático de direito - é a abolição provisória entre os poderes estatais, com a assunção do Executivo de competências próprias dos poderes Legislativo e Judiciário. Outrossim, há a convergência de dois modelos, a saber: da extensão em âmbito civil dos poderes que são da esfera da autoridade militar em tempo de guerra, e uma suspensão da constituição (ou das normas constitucionais que protegem as liberdades individuais).

A análise de Agamben permite atentar que o evento decisivo da modernidade foi a politização da vida nua, assinalando uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico, mostrando a sua insuficiência para pensar e refletir sobre os dilemas e desafios da contemporaneidade. Ocorre uma interseção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. A implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário do poder soberano, conforme já apontado. Assim, "[...] pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano"[15] .

---

[15] AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 14.

A política converte-se em administração econômica das necessidades, ou seja, em biopolítica. A dimensão pública da política clássica é reduzida na modernidade à técnica moderna. Para Agamben, se a política, entendida como ação conjunta em prol de um bem comum, encontra-se retirada do espaço público, isto se dá porque o poder financeiro captura toda a possibilidade da ação e do pensamento humanos. Seguindo as indicações do autor, pode-se afirmar que a democracia liberal, marcada pelo mercado livre, na ótica agambeniana, caracterizar-se-ia pela cisão ontológica entre ser e *práxis*, entre política e economia.

No projeto *Homo sacer,* Agamben amiúde refere-se à democracia, fazendo de um modo crítico na relação com a disposição biopolítica, que caracteriza a política moderna, mostrando sempre a contiguidade, ou uma íntima solidariedade, entre os regimes democrático e totalitário, embora não haja identidade entre os dois. Esta relação, em que pese as diferenças entre os dois tipos de organização política, se baseia no fato que ambos, em suas práticas e princípios, comportam a preocupação de governar a vida dos seres humanos, almejando extrair dela suas maiores potencialidades. Por isso, a *vida nua* é o elemento privilegiado na série *Homo sacer.*

Assim, temos que a democracia só pode ser pensada neste processo biopolítico que está por detrás de toda a política ocidental, em especial em seu aspecto moderno. O que vemos é não somente a proteção dos direitos dos indivíduos, com a consequente visão otimista de uma história progressiva da liberdade humana, com o triunfo do Estado democrático de direito, como fruto das revoluções liberais modernas e das Declarações de Direitos. Estes direitos humanos, no interior dos sistemas jurídicos modernos, foram pensados como uma proteção (uma qualificação da vida, *bíos*, em oposição à vida exposta, *zoé*) dos indivíduos.

Neste processo político moderno, que, numa visão comum, seria caracterizado pela hegemonia do indivíduo, com seus direitos e liberdades assegurados (o cidadão liberal como expressão desta hegemonia), tem-se, a partir da visão agambeniana, uma outra face: a vida natural, a vida nua como novo sujeito político, a partir do documento fundamental da democracia e da proteção dos direitos, que é o *habeas corpus* (1679). Isso é fundamental, parece-nos, pois com essa ideia estoca-se no âmago da ideologia democrático-liberal, que se incorporou ao cotidiano de nossos debates políticos, o que, no nosso caso particular brasileiro, mistura-se com um passado escravagista que tem amplas consequências em nossa visão de democracia.

A presença insidiosa da vida nua, capturada pela política, efetivando-se uma biopolítica, é que permite ao autor italiano apresentar a proximidade entre a democracia e os regimes totalitários. Cabe-nos atentar para esta passagem, ainda que um tanto longa:

> O fato é que uma mesma reivindicação da vida nua conduz, nas democracias burguesas, a uma primazia do privado sobre o público e das liberdades individuais sobre os deveres coletivos, e torna-se, ao contrário, nos Estados totalitários, o critério político decisivo e o local por excelência das decisões soberanas. E apenas porque a vida biológica, com as suas necessidades, tornara-se por toda a parte o fato *politicamente* decisivo, é possível compreender a rapidez, de outra forma inexplicável, com a qual no nosso século (século XX) as democracias parlamentares puderam virar Estados totalitários, e os Estados totalitários converter-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares. Em ambos os casos, estas reviravoltas produziam-se num contexto em que a política já havia se transformado, fazia tempo, em biopolítica, e no qual a aposta em jogo consistia então apenas em determinar qual forma de organização se revelaria mais eficaz para assegurar o cuidado, o controle e o usufruto da vida nua[16].

Numa importante discussão acerca do sujeito político na modernidade, Agamben afirma a cesura fundamental que divide o âmbito biopolítico como aquele entre *povo* e *população*. Esta cesura “[...] consiste em fazer emergir do próprio seio do povo uma população, ou melhor, em transformar um corpo essencialmente político em um corpo essencialmente biológico, no qual se trata de colocar e regular natalidade e mortalidade, saúde e doença. Com o nascimento do biopoder, cada povo se duplica em população, cada povo *democrático* é, ao mesmo tempo, povo *demográfico*”[17]. A produção biopolítica fundamental é esta transformação do corpo político em corpo biológico, do povo em população, no entrecruzamento entre o poder de fazer viver e o de fazer morrer. A questão aqui é o aparecimento deste puro biológico do qual o nazismo dá o exemplo mais radical. E aqui, cabe-nos ressaltar que Agamben faz uma crítica a Foucault porque, para ele, o advento dos Estados totalitários levou a uma

[16] AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer:* o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007, p. 127-8.
[17] AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 90.

absolutização do poder sobre a vida entrecruzando-se com a absolutização do poder de fazer morrer. Agamben faz referência à legislação nazista de 1933 sobre a "proteção da saúde hereditária do povo alemão". As cesuras na população dizem o propósito: uma primeira separa os cidadãos de ascendência ariana daqueles que não a possuem; uma posterior separa os judeus (*Volljuden*) dos *Mischlinge* (pessoas com avós judeus, mas que não professam ou têm cônjuges judeus na data de 15 de setembro de 1935). Este exemplo mais radical permite ver a espreita do biológico na política contemporânea. A função decisiva dos campos na biopolítica no nazismo não é apenas a morte ou o extermínio, mas também, e antes de tudo, o lugar de produção do muçulmano. Toda esta estrutura biopolítica conclama a que respondamos uma questão: "O que significa [...] para o homem, tornar-se um não-homem? Existe uma humanidade do homem que se possa distinguir e separar da sua humanidade biológica?" [18](Idem, p. 62). A figura do muçulmano[19], presente no livro *O que resta de Auschwitz*, exemplifica a gravidade da questão.

Como disposição dominante da política moderna, o Estado democrático de direito é marcado pela inscrição desta vida natural, para além de suas formas habituais de louvação e interpretação, baseadas em figuras clássicas como o povo, a soberania, os direitos naturais, o cidadão. Com a presença estado de exceção, paradigma do governo na sociedade contemporânea, todas essas figuras clássicas são contestadas. Estado democrático de direito e estado de exceção tornam-se indiscerníveis. Deste modo, "[...] a política fundada na exceção, revelada pelo aparecimento do estado de exceção e da vida nua, leva ao limite a doutrina do Estado e do Direito. A vida nua será, para o filósofo italiano, o ponto de convergência dos múltiplos processos modernos de regulação da vida. E apenas assim será compreensível a relação entre democracia e totalitarismo"[20].

O estado de exceção, na visão de Agamben, tende a se apresentar cada vez mais como o "paradigma de governo dominante na política contemporânea", seja nas democracias ou nos regimes totalitários, havendo assim uma zona de indeterminação.

---

[18] Idem, *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 91.

[19] A figura do muçulmano (*Muselman*) é complexa, a qual as análises de Agamben tomam no sentido do testemunho, alvo de *O que resta de Auschwitz*. O próprio surgimento do termo nos campos de concentração é controverso, como o autor italiano averigua no capítulo 2 da referida obra. Não é nosso propósito aqui acompanhar estas análises, mas simplesmente mostrar o muçulmano como exemplo do dispositivo biopolítico da modernidade levado ao extremo.

[20] NASCIMENTO, Daniel Arrida. *Umbrais de Giorgio Agamben*: para onde nos conduz o homo sacer? São Paulo: LiberArs, 2014, p. 70-71.

Ele se apresenta como o atual modo de fazer política. A história do século XX mostra como o mecanismo do estado de exceção foi mudando aos poucos de um instrumento de resposta a ameaças bélicas, passando por um instrumento de contenção de crises políticas e econômicas, rumo à indissociação entre estado de exceção e estado de direito que se vê hoje. Deixa assim de ser uma forma passageira de exercício de poder e passa a ser a forma política contemporânea, sob o modo de estado de exceção permanente. A compreensão da soberania, e forçosamente do direito, revela a sua fundamentação essencialmente política: a decisão sobre o valor da vida dos sujeitos submetidos ao soberano. E neste fato da exceção a democracia não está isenta. Reside aí a sua problematização fundamental.

Com estas indicações de Foucault e Agamben, busca-se agora ir para uma reflexão sobre a pandemia e o modo como ela pode ser indagada sob o ponto de vista da biopolítica.

3.DESAFIOS: BIOPOLÍTICA E CONTROLE SANITÁRIO

Se se admitir a colaboração da biopolítica para interpretar este fato da pandemia, pode-se ajuizar, colocar alguns aspectos para ajudar no entendimento. Em primeiro lugar, a peste global, o vírus desmascarou os limites de uma governança política que caracteriza a contemporaneidade. Essa governança se apresenta como mera administração técnica da vida, o governo da vida que impera nas democracias liberais, reforçando aquilo que foi interpretado por Agamben, na série *Homo Sacer,* e que teve a oportunidade de se exibir, ainda que, devido ao limite do espaço, não se tenha aprofundado. No caso dessa governança, conjugam-se elementos de controle e gerenciamento sobre a vida da população em termos sanitários, políticos e econômicos. A vida é um alvo de governo a fim de controlar a população. Há um mecanismo de gestão dessa via a fim de impossibilitar a forma de contestação. O objetivo é se colocar que não há alternativa para a implacável economia do capital, a partir do gerenciamento da vida e da subjetivação dos indivíduos conforme a lógica da economia de mercado.

O capitalismo, no processo moderno, investiu, antes de tudo, no biológico, no somático, no corporal. Assim, “[...] o corpo é uma realidade biopolítica e a medicina, o

urbanismo e a demografia são estratégias biopolíticas"[21]. O corpo, compreendido enquanto espécie humana, vai representar o grande ponto de apoio da sociedade regida pela biopolítica, reforçando saberes como estatística, economia política e medicina. A biopolítica lida com a população, e a população como problema simultanemente científico e político, como problema biológico e como problema de poder. A análise da biopolítica, assim, desloca a análise dos corpos em sua singularidade para as regularidades da vida no interior de uma população.

Este ano de 2020, pela lógica do isolamento social, pelo controle do ir e vir, alimentou e expôs uma visão da sociedade policialesca que beira a distopia. Os inúmeros casos de violência policial, principalmente contra negros e excluídos, mostrou isso.

A sociedade moderna, liberal e capitalista deixa paulatinamente de se regrar por uma ordenação estritamente legal para se transformar numa sociedade de "vigilância e regulamentação". A norma ultrapassa em importância a limitada legalidade jurídica clássica. A norma é, pode-se afirmar, o direito sem sujeito. Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de técnicas de poder centradas na vida. A noção de norma remete à ideia ou situação a partir da qual uma tecnologia positiva de poder é possível, de tal modo que normalizar significa agenciar a produção de condutas esperadas, principalmente no governo da população e de sua vida.

O fenômeno da emergência de um poder sobre a vida é contemporâneo e condição de possibilidade de formação dos Estados nacionais modernos e da necessidade de controle do território e da população, conforme já foi assinalado em seção anterior. Fenômenos como o crescimento demográfico, os fluxos migratórios, as taxas de mortalidade e de reprodução, as epidemias e endemias são privilegiados. A preocupação com os instrumentos apropriados que permitam uma intervenção eficaz de forma que reafirme a potência estatal são o alvo de uma biopolítica. Assim, a biopolítica tratará de temas fundamentais para o controle dos indivíduos em sociedade, tais como medicina social, racismo biológico de Estado, economia política, poder pastoral, dispositivos de segurança, análises econômicas neoliberais, dentre outros. Toma a seu encargo a espécie, o homem como ser vivo, a massa global de uma população, sobre cujos processos e ciclos biológicos (mortalidade, morbidez,

---

[21] MARTINS, Carlos José. A vida dos corpos e das populações como objeto de uma biopolítica na obra de Michel Foucault. In: SCAVONE, Lucila; ALVAREZ, Marcos César; MISKOLCI, Richard**.** *O legado de Foucault*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

mortalidade) ele intervém para controlar, normatizar, regulamentar.

Esse controle biopolítico leva a uma concepção de democracia que, se um lado se caracteriza pela defesa dos direitos individuais em um Estado democrático de direito, por outro, não se desembaraça de mecanismos de controle sobre a população, como aconteceu coma esterilização de mulheres loucas e pobre nos EUA e na Suécia, em pleno século XX. Esta eugenia, que começa como racismo de Estado sob o regime nazista, torna-se um controle sobre a vida, e será uma das causas do surgimento da bioética como disciplina fundamental da contemporaneidade, a partir da década de 70 do século passado.

Esta disposição marca a democracia liberal no sentido de que ela também utiliza mecanismos de controle sutis, de gerenciamento e constituição de subjetividades. Esta produção, reforçando, conduz a controle de desejos, ações, mobilidades, espaços habitacionais e sanitários e a uma disposição de democracia como o espaço mais social que político, onde o que importa é a defesa e segurança dos indivíduos cada vez pensados mais como consumidores que cidadãos. Há uma política do medo, da segurança e da proteção contra o inimigo externo, reforçado pela ascensão do nacional-populismo nos últimos anos, como expressão da nova direita.

Se há essa política do medo, reforçando os aspectos biopolíticos da democracia liberal, há, neste contexto de pandemia, o reforço na atitude de temer tudo o que é adventício, na dupla acepção (o que favorece entender o momento presente), encobrindo: a) o imprevisto, o acidental e b) o que vem de fora, o estrangeiro. Assim tem-se agora não o rosto do imigrante, do excluído, do que não merece viver, mas sim um micro-organismo, que encara agora a figura do gênio maligno. Apresenta-se o vírus como responsável por uma infecção letal e marcado pelo contágio vital, o que induz, corretamente, políticas de isolamento social como forma de detenção do contágio.

O vírus, além do aspecto propriamente político, é, no aspecto natural, uma doença zoonótica, que remete ao perigo de exposição a um organismo biológico, e marca, pelo desequilíbrio ecológico, pela destruição dos ecossistemas, pelo desequilíbrio na relação com a natureza, a crise da civilização técnico-científica. Ele é simultaneamente o *mesmo* pois está na cadeia vital, ocupa o mesmo espaço ambiental, mas é também o *outro*, o perigo que se queria excluído de nossa relação pela imunidade técnica, pela radical separação entre homem x natureza.

A questão da pandemia da Covid-19 remete, portanto, ao colapso ecológico-social. Há o incremento do estado de exceção, com leis que proíbem as liberdades individuais, censura da mídia e controle digital da vida dos cidadãos. Leis sobre este estado foram votadas em países como Bolívia e Jordânia. O perigo do contágio traz consigo o perigo de medidas repressivas e autoritárias, que podem ficar como herança das medidas excepcionais tomadas durante a pandemia. A exceção pode tornar-se regra, como bem suspeitava Agamben em sua tematização do estado de exceção.

Assiste-se, por outro lado, a um outro perigo viral: o da infodemia (epidemia de informações), que transmuta em disseminação de notícias falsas, a alimentar o medo, o ódio e a perspectica de uma trama oculta de domínio mundial a cargo de elites globais. O nacional-populismo, a nova face da direita mundial, por ser contrária qualquer forma de esclarecimento, alimenta-se desta infodemia, do boato, das fake news e tem que apelar para um inimigo oculto, quer seja o comunismo ou o *vírus chinês*. Isso leva a uma pequena digressão, para comentar o caso brasileiro.

No caso brasileiro, temos um cenário complicado com a ascensão do nacional-populismo, com a eleição de Bolsonaro, em 2018. Além da política radicalmente excludente, tem-se, no contexto da pandemia, o negacionismo da covid-19 que foi "desqualificada" como gripizinha, em fala institucional no mês de março/2020. Mais grave, no entanto, foi o desdobramento disso, com fala contra o isolamento social, na fala de que todos morrerão um dia e que todos deves estar expostos à morte, reduzindo o perigo e a ameça do coronavírus. A disposição remete ao discurso da morte, tão caro aos eugenistas e ao racismo de Estado, que não está dissociada da biopolítica, em seu fazer viver e/ou deixar morrer. Expor à morte para os organismos sadios sobreviverem – os aptos, os protegidos, os amparados pelo sistema econômico! O cidadão de bem se acha imune pelo discurso curador e imunitário de seu presidente, não compreendendo que o poder de morte não faz distinção entre os habitantes de uma sociedade e de um planeta atingidos agora por uma pandemia.

4. À GUISA DE CONCLUSÃO

No momento em que se finaliza esse texto, acontece a chamada segunda onda da Covid-19 explicitando ainda mais incertezas sobre o futuro, abarcando posturas quanto à disseminação da doença novamente, as mutações virais, as prevenções e quanto ao desaparecimento ou volta à endemia. Os momentos de insegurança e de

urgência retornam, limitando a capacidade de pensar analítica e criticamente, devido ao tempo, reclamando respostas imediatas para os problemas surgidos com a peste. De qualquer modo, há o clima diferente no ar. Sobre isso o texto quis ponderar de forma modesta e provisória

Vivencia-se um mal-estar difuso. Tudo vai mal porém não parece não haver a força e a disposição para mudar a direção das coisas, apesar de boas análise e propostas, como apresentadas, por exemplo, por Morin[22]. Vive-se, seja o nome que se quiser a este ambiente, a certeza do fim numa época sem ressonâncias teológicas e utopias políticas, que alimentavam o futuro em tempos passados. A Modernidade, marcada pelo avanço técnico-científico desmedido e sua dissociação da ética e da decisão política coletiva, uma modernidade que é laica e científica, parece remeter ao apocalipse e ao fim de tudo. A contemporaneidade, assim, celebra o fim. Morre a esperança de que podemos mudar o curso dos acontecimentos históricos, político e sociais, naturalizando as relações econômicas e sociais como se fossem inevitáveis. Uma pergunta parece se impor: há um mundo por vir? O paradoxo reside em quanto mais indispensável mais difícil a resposta, a transformação.

Veio à tona com o vírus as condições desiguais que a política hegemônica neoliberal impôs ao mundo incapacidade: de isolamento social para amplos setores da população (imigrantes confinados nos campos de refugiados em condições sanitárias péssimas, favelados em habitações sem qualidade, a triste condição social de idosos, viúvas, mulheres abandonadas etc), da falta de recursos públicos às políticas sociais, do receituário de ajustes fiscais, do mercado como dispositivo de sociabilidade com a individualização do fracasso (o pobre como fracassado), do controle da vida da população etc

A biopolítica não pode ser a última palavra sobre a pandemia que se abateu sobre o mundo neste ano de 2020. Mas aponta aspectos interessantes para se pensar o atual quadro, aspectos estes que alguns foram explicitados aqui neste texto. Conforme ressalta neste texto, a biopolítica diz respeito à regulação e ao controle do modo de vida das populações, tomando-as como objeto do cálculo do poder. Ela foi indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que foi garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento da população aos processos econômicos. Um aspecto biopolítico

---

[22] Cf. MORIN (2020).

fundamental, e para isso encaminhamos a reflexão, é a presença da vida, em sua fragilidade e como pressuposto da existência propriamente humana. Fragilidade que se revela na exposição humana ao vírus, mas também, conforme referido, no modo como a política controla, gera e traça o destino de marginalizados, excluídos, pobres de uma sociedade que percebe a humanidade apenas através da ótica da competitividade, da lógica do mercado e do mérito. A biopolítica não se dissocia também de uma discussão bioética. O destino biotecnológico e político do planeta é um desafio pós-pandemia, apresentando-se muitas questões. A crise planetária do coronavírus ressalta o destino comum dos seres humanos para além da globalização, ressaltando o mesmo destino bioecológico do ser humano.

Os desafios postos pela pandemia são os desafios de uma civilização técnico-científica e de uma política democrática liberal com seus limites, dilemas e insuficiências. Muitas questões aparecem como problemas e desafios nesta redefinição da vida política e social, nem sempre para bons fins. Assim, pode-se indagar se no contexto pós-pandemia haverá uma retração à ordem política anterior ou expansão de novas forças políticas; se a democracia, já ameaçada pelo nacional-populismo, se verá acoçada pela crise pandêmica; se o conhecimento terá forças para enfrentar o obscurantismo e o negacionismo; se o controle viral pode ser permanente, reforçando novas formas de controle sobre a população e as subjetivações. Essas e muitas outras questões podem ser pensadas e nos colocar o desafio de qual futuro incerto aguarda a humanidade.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer:* o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim:* notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória:* uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2. São Paulo: Boitempo, 2011.

AYUB, João Paulo. *Introdução à analítica do poder de Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios, 2014.

CESARE, Donatella di. *Vírus soberano*. Belo Horizonte: Âyiné, 2020.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I – A Vontade de* saber. Rio de Janeiro, Graal, 1993.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

GADELHA, Sylvio. *Biopolítica, governamentalidade e educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

MORIN, Edgar. *É hora de mudarmos de via:* lições do coronavírus. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

NASCIMENTO, Daniel Arrida. *Umbrais de Giorgio Agamben*: para onde nos conduz o homo sacer? São Paulo: LiberArs, 2014.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética, direito e democracia*. São Paulo: Paulus, 2010.

PELBART, Peter Pál. *Vida capital:* ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2009.

TACCETTA, Natalia. *Agamben y lo politico*. Buenos Aires: Prometeo, 2011.

15. Arte em tempos de pandemia: um olhar adorniano

 https://doi.org/10.36592/9786587424460-15

Fernanda Proença[1]

Introdução

O constante desenvolvimento da tecnologia e dos aparatos digitais reconfigura paulatinamente as esferas da experiência. Assuntos bancários, consumo de bens e serviços, relações sociais e mesmo os meandros da vida acadêmica – para oferecer uma rápida listagem nada exaustiva – vêm se adaptando às novas ferramentas e formatos contemporâneos. O assim chamado mundo das artes não escapa a essa tendência. Os museus e instituições culturais vêm integrando sistemas de informação às exposições de arte em diversos níveis. As redes sociais auxiliam na divulgação de eventos e mostras e na consolidação desses espaços como destinos nos roteiros turísticos e educacionais. A tecnologia adentra também os muros das instituições, seja na disponibilização de conteúdo acerca das obras através de *QR codes* legíveis pelo aparelho celular, seja na utilização de projetores para uma experiência virtual de obras que não constam do acervo, ou mesmo no desenvolvimento de softwares que permitem ao visitante interagir de forma lúdica com versões digitalizadas de obras consagradas. Diversas estratégias de mediação tecnológica nos museus buscam tornar seu conteúdo mais palatável e convidativo, com propostas curatoriais e educacionais arrojadas. Nenhuma novidade até aqui. Os museus integram as cidades e estão expostos aos mesmos desdobramentos desenvolvimentistas que os outros segmentos sociais. Dependem também de condições políticas e econômicas para manterem suas portas abertas, exigência que pesa sobre a necessidade, cada dia mais urgente, de manter o interesse do grande público. Além das inovações agregadas ao modo de expor pelas próprias instituições, no âmbito da produção a tecnologia também se faz presente enquanto ferramenta e meio no fazer artístico. Se essa tendência é notável pelo menos desde as primeiras fotografias, passando pelo advento do cinema, algumas obras de arte contemporâneas extravasam os limites da produção de imagens técnicas para

[1] Graduada em Filosofia pela USP - Universidade de São Paulo, mestra em Estética e Filosofia da Arte pela UFOP - Universidade Federal de Ouro Preto, doutorado em andamento na UFMG - Universidade Federal de Minas Gerais, orientação do Prof. Dr. Rodrigo Duarte. Bolsista Capes.

estabelecer interfaces digitais dinâmicas e aprofundar as investigações estéticas acerca da virtualidade, que vem se consolidando como um dos traços mais marcantes do nosso século.

Esse diagnóstico já nos valeria material suficiente para debater o impacto da tecnologia na recepção estética e no papel social dos museus e instituições culturais. No entanto, o momento histórico exige que o escopo deste texto seja outro. O ano de 2020 marca a primeira pandemia global que, dentre seus múltiplos impactos que exigirão anos de análise e reflexão para serem compreendidos, infligiu sobre milhões de pessoas o súbito e incontornável isolamento social – situação que ainda se faz violentamente presente no momento em que este texto é escrito. O acesso à internet, tanto aos serviços quanto aos conteúdos virtuais, foi determinante na reorganização das vidas sob reclusão. Se sua presença já estava mais do que consolidada no nosso dia-a-dia pré-pandemia, agora parece não haver esfera não permeada pela tela do computador ou do celular. As compras de supermercado, a feira, o contato com familiares e amigos, as aulas, os congressos, as reuniões, os livros, tudo online, tudo na tela. Cabe mencionar, mesmo que rapidamente, a injustiça social que essa situação exacerba, dadas as diferentes condições de acesso da população que ficou dividida entre aqueles que possuem os aparelhos e a conectividade necessários para habitar essa nova realidade – e as condições para integrar o famigerado *home office* – e aqueles que simplesmente não os possuem e foram obrigados a escolher entre a exposição ao vírus e a fome. Para aqueles que gozam do privilégio de integrar o grupo dos conectados, a arte aparece neste contexto com uma nova roupagem – ou, antes, numa versão caricatural de uma roupagem antiga: como conforto emocional.

1. Prazer estético e entretenimento

Uma rápida pesquisa (na internet, ironicamente) nos mostra manchetes de jornais e revistas, nacionais e internacionais, que subscrevem a essa aproximação da arte como exercício de introspecção e consolo. Frases como “a arte vai nos salvar” ou “a arte desafiando o Coronavírus” dão o tom.[2] Na página da universidade britânica de

---

[2] Cf. GUZMÁN, María Victoria. “The Role of Art in Times of Pandemic”. *Artishock Revista de arte contemporáneo*. 28/06/2020. Disponível em: https://artishockrevista.com/2020/06/28/the-role-of-art-in-times-of-pandemic/ Acesso em: 20/10/2020.

Portsmouth, lemos um artigo, assinado por um de seus professores, que vai nessa direção:

> Pessoas estão morrendo, recursos críticos estão sobrecarregados, a essência mesma de nossa liberdade está encolhendo – e, ainda assim, nós nos voltamos para dentro, para o vasto espaço interno de nossos pensamentos e imaginação, um lugar que talvez tenhamos negligenciado.[3]

Não é o caso de negar a importância de voltar-se para dentro de si para alcançar algum equilíbrio psicológico. Trata-se, aqui, de evidenciar como, em um momento de crise aguda e colapso social, a arte figura como um bálsamo capaz de desviar nosso foco da calamidade para esse espaço meio amorfo que, de forma prosaica, chamamos imaginação. Para ilustrar essa abordagem com uma fonte nacional, o portal Terra traz, na seção "Coronavírus", um artigo cuja manchete é "A arte como terapia em tempos de crise", no qual lemos frases curiosas, como "não é de hoje que as pessoas recorrem à arte em busca de consolo" e, mais à frente, uma curta narrativa:

> Em 2015, uma cena comovente circulou pela imprensa mundial: um serviço de assistência médica holandês levou uma senhora em estado terminal para uma visita privada ao Rijksmuseum, em Amsterdã, onde ela pôde realizar seu último desejo: apreciar de perto um famoso autorretrato de Rembrandt.[4]

Se me fosse concedido um último desejo, talvez eu optasse por uma visita ao museu. Que a arte possa engendrar prazer é ponto passivo. A questão, no entanto, se torna mais complexa quando a arte é reduzida a essa função. A utilização de obras de arte a serviço do bem-estar psíquico sugere uma valorização da fruição sensível e do gosto subjetivo na experiência estética, em detrimento tanto da dimensão extra-estética do objeto quanto da alteridade radical de cada obra. Há mais do que mero deleite nas obras de arte; que elas sejam tomadas por esse valor de face em um momento de calamidade pública pode ser um importante indicador social.

---

[3] NETTER, Louis. "The Importance of Art in the Time of Coronavirus". University of Portsmouth. 20/04/2020. Tradução nossa. Disponível em: https://www.port.ac.uk/news-events-and-blogs/blogs/health-and-wellbeing/the-importance-of-art-in-the-time-of-coronavirus Acesso em: 20/10/2020.

[4] CORRÊA, Júlia. "A arte como terapia em momentos de crise". *Portal Terra*. 01/09/2020. Disponível em: https://www.terra.com.br/noticias/coronavirus/.html Acesso em: 20/10/2020.

Theodor W. Adorno teorizou sobre o caráter ambíguo do prazer oferecido pelas obras de arte, do qual emana tanto seu potencial emancipatório quanto sua disposição para alienação das consciências. Por um lado, o prazer na obra de arte articula uma denúncia enfática da irreconciliação histórica entre os ideais da cultura e sua efetivação, através de um vislumbre utópico – ou, recorrendo à expressão canônica de Stendhal, da *promesse de bonheur* – que se ampara nessa capacidade do objeto de gerar satisfação. Nesse contexto mais "legítimo", o prazer não é tomado por ele mesmo, mas refere-se a certa satisfação encontrada no movimento de abertura do sujeito a esse objeto propositivo que é a obra de arte. O prazer estético, tomado nesses termos, oferece ao sujeito a oportunidade de torna-se consciente da ausência desse prazer nas outras instâncias cotidianas, contaminadas pelas relações de poder. Ao observador atento, esse prazer é sabidamente falso – e nessa falsidade reside sua força disruptiva. Por isso Adorno fala em "promessa" de felicidade, como um farol do possível encarnado pelas obras no momento em que elas integram um mundo de cuja racionalidade não partilham. Adorno, porém, debruça-se também sobre o revés desse atributo, que consiste em sua instrumentalização: a postura daquele que contempla inadvertidamente um objeto artístico em busca de deleite confunde-se facilmente com a postura do consumidor. Tal diagnóstico social levará Adorno a caracterizar o contato com a cultura como parte do repertório dominical burguês.[5]

> Numa sociedade onde a arte já não tem nenhum lugar e que está abalada em toda a reação contra ela, a arte cinde-se em propriedade cultural coisificada e entorpecida e em obtenção de prazer que o cliente recupera e que, na maior parte dos casos, pouco tem a ver com o objeto. O prazer subjetivo na obra de arte aproximar-se-ia do estado que se esquiva à empiria enquanto totalidade do ser-para-outro, não da empiria.[6]

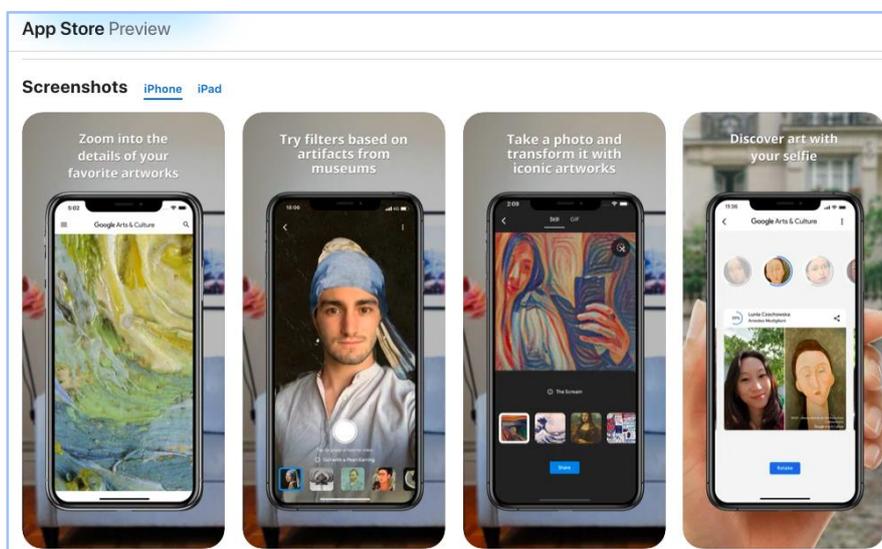
Essa passagem da *Teoria estética* ilustra essa corrupção do prazer, que se verifica quando o objeto deixa de ser o centro da experiência estética para dar lugar à projeção do sujeito sobre ele. Ao privilegiar o deleite que pode ser extraído da obra, o sujeito-consumidor ignora a proeminência empírica do objeto, sobrepondo à imediatidade deste suas próprias necessidades. Ficam, então, obscurecidas as

---

[5] Cf. ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2016, p. 509.

[6] ADORNO, 2016, pp. 32-33.

características da obra em questão, aquilo que a torna única e que carrega sua força de desarticulação do real. O prazer da contemplação, pretensamente desinteressado, como gostaria Kant, torna-se, desse modo, bastante utilitário: ele encena a reconciliação do mundo irreconciliado.

Frente ao fechamento temporário dos museus em tempos de pandemia, a arte disponível ao público é a arte digitalizada, acessível através de plataformas virtuais. Essas novas tecnologias permitem não apenas visualizar obras de arte, mas interagir com elas de maneira lúdica, através de aplicativos agrupados sob o título “experiências interativas”. Dentre os jogos oferecidos, que vão desde quebra-cabeças até a possibilidade de projetar determinada obra na parede de casa, a proposta de uma relação interativa que visa ao entretenimento é veiculada abertamente, inclusive nos canais de divulgação oficiais.

Prévia do conteúdo do aplicativo Google Arts & Culture na loja de aplicativos da Apple. “Dê zoom nos detalhes da sua obra de arte favorita”; “Experimente filtros baseados em artefatos de museus”; “Tire uma foto e transforme-a com obras de arte icônicas”; “Descubra arte com seu *selfie*”.[7]

A ludicidade é um traço essencial na resistência à racionalidade instrumental, ao modelo tecnicista de pensamento que sustenta as relações de dominação desde a modernidade. Mas aqui cabe novamente uma distinção, entre ludicidade e deleite. O deleite, esse prazer entorpecente – poderíamos chamá-lo “a-crítico” – alia-se ao

[7] Disponível em: https://apps.apple.com/us/app/google-arts-culture/id1050970557 Acesso em: 20/10/2020.

entretenimento ao tornar-se um espaço de divertimento dissociado da realidade cotidiana e incapaz de modificá-la. O que Adorno e Horkheimer chamaram de "indústria cultural" opera sobre esse paradigma, planificando e explorando a felicidade e, consequentemente, esvaziando seu potencial subversivo. "No mundo falso, toda ἡδονή[8] é falsa. Por conseguinte, o desejo sobrevive na arte."[9] Eis a ambiguidade: se ao consumidor escapa a falsidade do prazer que ele experimenta, este é recebido como narcótico e não como estímulo, expurgando o desejo. Alia-se a isso a ilusão de adensamento da subjetividade, pois essa relação de consumo com as obras de arte enseja uma falsa proeminência do sujeito. Juliane Rebentisch, pesquisadora que partilha da tradição adorniana, elabora sobre como a relação unidimensional do prazer inebriante integra o lado sombrio da identificação na experiência estética, da qual decorre, paradoxalmente, um encolhimento da subjetividade:

> No momento de exercer seu poder sobre o objeto, o sujeito está sendo privado [...] de uma experiência na qual se manifesta uma subjetividade. Pois tal experiência permite que o observador seja tocado por um outro, ao invés de anestesiar-se, no modo de uma incessante retroalimentação, com aquilo que toma como próprio.[10]

Enquanto o contato autêntico com a arte promove a entrega do sujeito ao objeto – um desapegar-se de si para um salto na racionalidade estética, que promoveria o retorno fortalecido do sujeito –, a submissão do objeto ao arcabouço subjetivo coisifica a obra, que espelha, enquanto produto, uma casca vazia de sujeito consumidor, ali indiferenciável de todos os outros sujeitos que se encontram na mesma posição relacional. Na indústria cultural, "o encanto, a subjetividade e a profanação — os velhos adversários da alienação coisificante — sucumbem precisamente a ela".[11] Essa fala de Adorno sintetiza nossa questão: como o modelo de sociedade que erigimos transfigura atributos estéticos, como o prazer, de modo a colocar as obras de arte a serviço do mantenimento dessa mesma sociedade, especialmente através de sua transformação em entretenimento.

---

[8] "Hedoné"; em grego, no original. Tradicionalmente traduzido por "prazer".
[9] ADORNO, 2016, p. 29.
[10] Cf. REBENTISCH, Juliane. "Autonomia? Autonomia! Experiência estética nos dias de hoje". Trad. Stephan Baumgärtel. *Urdimento*, v. 3, n. 30, pp. 101-111, Dez. 2017, p. 103.
[11] ADORNO, Theodor W. "Fetichismo da nova música e regressão da audição". In: ARANTES, Paulo (Org). *Theodor W. Adorno*: textos escolhidos. Coleção os Pensadores. Trad. Andréa Loparic, Wolfgang Leo Maar, et al. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 69

Outro indicativo da perturbação desse prazer inerente à experiência estética em prol do entretenimento nas plataformas digitais é a inserção do conteúdo propriamente artístico em meio a outros tópicos de naturezas diversas, como lemos no texto de apresentação do aplicativo Google Arts & Culture disponível na loja Google Play (através da qual se pode realizar o *download* do aplicativo): "Você gostaria de ver de perto a obra 'A Noite Estrelada' de Van Gogh? Já visitou os antigos templos maias ou conheceu os grandes nomes da história negra? Quer saber mais sobre a singular cultura gastronômica do Japão ou sobre as incríveis ferrovias indianas?". Sob o amálgama da cultura, ferrovias, culinária e Van Gogh parecem estar no mesmo cardápio. Ainda:

> Descubra histórias sobre nossa herança cultural, como as sufragistas que lutaram pelos direitos das mulheres, as artes cênicas da Ópera de Paris e as imagens impressionantes do arquivo da NASA. Esta é sua porta de entrada para explorar a arte, a história, as pessoas e as maravilhas do mundo.[12]

A própria categorização das produções do espírito humano sob a égide de "cultura" já traz consigo dificuldades referentes à expectativa de sistematização estrutural da experiência moderna, como Adorno e Horkheimer debatem na *Dialética do esclarecimento*: "Falar em cultura foi sempre contrário à cultura. O denominador comum 'cultura' já contém virtualmente o levantamento estatístico, a catalogação, a classificação que introduz a cultura no domínio da administração".[13] Nesse novo contexto digital, as possibilidades de integração de assuntos diversos nessa gaveta da "cultura" parece tornar-se mais fácil e mais explícito, dissolvendo a arte propriamente dita em um universo de curiosidades e interesses variados.

2. Cultura virtual

Talvez esse debate possa lançar alguma luz sobre o aumento vertiginoso no acesso virtual a museus durante a pandemia.[14] Esse aumento se fez evidente também

---

[12] *Google Play*, link para o aplicativo "Google Arts & Culture". Disponível em: https://play.google.com/store/apps/details?id=com.google.android.apps.cultural&hl=pt&gl=US Aceso em: 20/10/2020.

[13] ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p. 108.

[14] A coleção online do British Museum passou da média de 2.000 visitas por dia para 175.000 no início da pandemia; o tour virtual da Courtauld Gallery registrou aumento de 273% nos acessos; a galeria suiça de arte moderna Hauser & Wirth recebeu 200.000 visitantes em apenas três semanas. Cf. SHEHADI, Sebastian. "How Coronavirus is Making Vistual Galleries Go Viral". NewStatesman, 23/03/2020.

em outras plataformas, como Netflix[15], Spotify[16] e YouTube[17], além do advento das *lives* de diversos artistas musicais, tornando patente que o recurso à filmes, séries e músicas durante o período de reclusão foi realmente a solução encontrada por boa parte da população para preencher o tempo livre ou ocupar a cabeça. A discussão acerca desse fenômeno nessas plataformas supracitadas exigiria uma delimitação clara entre mercadoria cultural e obra de arte autêntica, dado o conteúdo plural que elas oferecem; o que nos interessa aqui, no entanto, é entender os efeitos da mediação tecnológica na experiência estética daquelas obras que a tradição, com ou sem justiça, chancelou com o selo de obra de arte. Por esse motivo vamos voltar nossa atenção para a já citada plataforma Google Arts & Culture[18], lançada em 2011 com o projeto de tornar disponível *online* os acervos de museus ao redor do mundo e que hoje conta com mais de duas mil instituições culturais de oitenta países. O acesso ao Google Arts & Culture quadruplicou em março de 2020[19], ápice do confinamento mundial (até o presente momento), ao que a empresa respondeu com a seguinte manifestação: "Nós estamos felizes de ver que mais e mais pessoas consideram o conteúdo diverso que disponibilizamos em nosso website e aplicativo gratuito *proveitoso* nestes tempos desafiadores." [20] Os museus selecionados para compor esse acervo digital são instituições renomadas que abrigam aquilo que se convencionou chamar de nossa "herança cultural". É possível visualizar, em altíssima resolução e na tela do computador, obras como a *Mona Lisa*, de Leonardo da Vinci, ou os autorretratos de

---

Disponível em: https://www.newstatesman.com/culture/art-design/2020/03/virtual-galleries-art-museums-tours-online Acesso em: 20/10/2020.

[15] SANTINO, Renato. "Netflix ganha mais de 15 milhões de novos assinantes com a pandemia". *Olhar Digital*. 21/04/2020. Disponível em: https://olhardigital.com.br/coronavirus/noticia/netflix-ganha-mais-de-15-milhoes-de-novos-assinantes-com-a-pandemia/99736 Acesso em: 20/10/2020.

[16] REUTERS, Agência. "Spotify tem aumento de assinantes além do esperado durante a pandemia". *Estadão*. 29/04/2020. Disponível em: https://link.estadao.com.br/noticias/empresas,spotify-tem-aumento-de-assinantes-alem-do-esperado-durante-a-pandemia,70003287092 Acesso em: 20/10/2020.

[17] BOMFIM, Murilo. "YouTube é a rede social que mais cresceu no último ano". *Exame*. 07/05/2020. Disponível em: https://exame.com/marketing/youtube-e-a-rede-social-que-mais-cresceu-no-ultimo-ano/ Acesso em: 20/10/2020.

[18] Disponível em: https://artsandculture.google.com/ Acesso em: 20/10/2020.

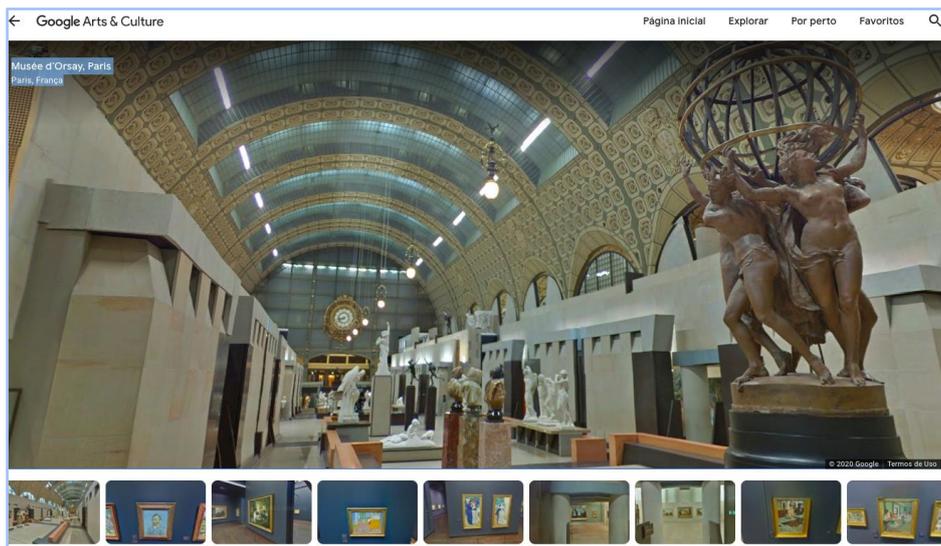
[19] De acordo com os dados disponibilizados no *Google Trends*. Disponível em: https://trends.google.com.br/trends/explore?q=Google%20arts%20and%20culture Acesso em: 20/10/2020. Os dados se referem aos acessos mundiais. É possível pesquisar por país e por região, encontrando números similares.

[20] Porta voz do Google, apud GASKIN, Sam. "Google Arts & Culture Booms as Art World Moves Online". *Ocula Magazine*. 20/03/2020. Disponível em: https://ocula.com/magazine/art-news/interest-in-google-arts-culture-skyrockets-as/ Acesso em: 20/10/2020. Grifo nosso.

Frida Kahlo, cujo valor artístico mesmo os grandes estudiosos da arte dificilmente questionariam.

Adorno traçou uma linha razoavelmente clara entre mercadoria cultural e obra de arte autêntica: a obra de arte autêntica é da ordem do irreconciliado, denunciadora e dissonante, enquanto a mercadoria cultural é plana, resume-se ao que está dado e oferece um deleite apaziguador ao observador-consumidor. Se a mercadoria cultural apraz pela ilusão de conformidade do mundo, a obra autêntica articula seu teor de verdade sobre o oposto: seu conteúdo crítico, diagnóstico do irreconciliado.[21] Fraseado de outra maneira: o papel da verdadeira cultura é ser contra-cultura. O que nos interessa investigar é como a virtualidade interfere no processo de hegemonia cultural ao atuar sobre essas obras de arte que compõem os acervos dos grandes museus, cuja autenticidade é amplamente aceita. Para isso, precisamos analisar como essas obras se apresentam a nós nas telas dos nossos dispositivos e como essa mediação tecnológica influi na nossa relação com elas.

Além dos já mencionados aplicativos de interação lúdica com as obras, o conteúdo propriamente "artístico" disponibilizado pelo Google Arts & Culture não se resume a obras de arte digitalizadas, mas inclui o espaço interno dos próprios museus. É possível adentrá-los e passear por suas salas e corredores utilizando a tecnologia Street View, a mesma que nos permite visualizar as ruas das cidades nos mapas do Google Maps. É ainda possível mover o celular e assistir o ponto de vista se deslocar na tela, como se a câmera fosse uma extensão de nossos olhos, e ser lançado para dentro desses espaços que sabemos longínquos; uma tentativa de preservar – ao menos parcialmente – a sensação da dinâmica espacial do caminhar pelo museu.

[21] "O conteúdo de verdade [*Wahrheitsgehalt*] das obras de arte funde-se com o seu conteúdo crítico. Eis por que exercem a crítica entre si. É isso, e não a continuidade histórica das suas dependências, que liga as obras de arte umas às outras; 'uma obra de arte é a inimiga mortal da outra'. A unidade da história da arte é a figura dialéctica de uma negação determinada. E não é de outra maneira que ela serve a ideia de reconciliação." ADORNO, 2016, p. 62.

Vista do saguão principal do Museu d'Orsay,
pelo aplicativo de realidade virtual que permite "caminhar" pelo espaço.[22]

Além de permitir testemunhar questões próprias às exposições de arte, como a expografia, a seleção e o agrupamento das obras, essa ferramenta explicita o interesse do público na arquitetura dos museus como elemento integrante do acervo artístico que eles oferecem. Esse modo de visualização – no qual a definição das obras é de baixa qualidade – serve mais a uma experiência do espaço arquitetônico do que das obras mesmas, o que aponta para aquela espetacularização dos museus que Baudrillard anunciava.[23] Também Otília Arantes chama a atenção para o processo de valorização da arquitetura dos museus e espaços expositivos como traço da relação contemporânea com a arte:

> [a arquitetura dos museus] cada vez mais se apresenta como um valor em si mesmo, como uma obra de arte, como algo a ser apreciado como tal e não apenas como uma construção destinada a abrigar obras de arte. [...] pretendem estar criando uma *obra de arte total* – não só algo que fascine em tudo e por tudo, mas que realize a função utópica de síntese propugnada pela arte moderna.[24]

[22] Disponível em: https://artsandculture.google.com/streetview/mus%C3%A9e-d%E2%80%99orsay-paris/KQEnDge3UJkVmw?sv_lng=2.3270899264443448&sv_lat=48.85968476784497&sv_h=272&sv_p=0&sv_pid=FjndSjvl55w81vbNYu5DfA&sv_z=1 Acesso em: 20/10/2020.

[23] Sobre a espetacularização dos museus, ver o estudo sobre o Museu George Pompidou em: BAUDRILLARD, Jean. "O efeito Beaubourg, implosão e dissuasão". *Simulacros e simulações*. Trad. Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 1991, pp. 81-96.

[24] ARANTES, Otília. "Os novos museus". *Novos estudos*, CEBRAP, n. 31, outubro 1991, 168.

Essa tendência fica patente ao analisarmos a oferta que integra o catálogo da plataforma, em especial uma filmagem externa do museu Guggenheim de Bilbao[25], célebre por sua suntuosa arquitetura assinada por Frank Gehry. Nele, o fotógrafo Trashhand registra o *free-runner*[26] Johan Tonnoir desafiando a gravidade ao correr pelas paredes externas do museu.

Página principal de acesso ao museu Guggenheim de Bilbao.
"No seu vigésimo aniversário, essa impressionante obra-prima da arquitetura contemporânea revela-se como nunca visto antes."[27]

Não surpreende que a opção curatorial da plataforma tenha sido pela categorização do material disponível por instituição. Mais do que agrupar obras de um determinado artista ou período, o que se veicula é a possibilidade de explorar um museu, colocando o acervo, portanto, como indissociável da instituição que o abriga. Nesse modo de visualização, as obras aparecem como parte do espaço, sem informações como título ou autor. Poderíamos interpretar essa estratégia como retificação da aceitabilidade de certa supremacia da autonomia institucional sobre a autonomia da arte. Ao mesmo tempo, parece interessante que o público tenha acesso a essa informação, uma vez que ela reflete a organização social acerca da arte e seu

---

[25] A construção do museu, inaugurado em 1997, impulsionou a economia da cidade espanhola de Bilbao, especialmente o turismo. Esse fenômeno de transformação de uma cidade após a construção de uma peça arquitetônica significativa é agora referido como o "Efeito Bilbao".
[26] Pessoa que realiza uma espécie de performance atlética de acrobacias.
[27] Disponível em: https://artsandculture.google.com/project/guggenheim-bilbao Acesso em: 20/10/2020. Tradução nossa.

papel na constituição das identidades nacionais através do poderio atribuído a seu arsenal imagético.[28]

3. Fetiche da obra de arte e fetiche da mercadoria

A espetacularização dos museus é uma questão que precede o projeto de digitalização de seus espaços e acervos. Nesse quesito, o que as plataformas virtuais trazem de novo é a abstração do corpo do observador nessa relação espacial, agora experimentada na tela. Trata-se de uma abstração visual que simula a presença e o movimento do corpo que encontra-se, de fato, alhures e inerte. Adorno explica que a lógica do esclarecimento determina a condição histórica de esvaziamento da corporalidade, pois a preeminência da razão toma o corpo como indissociável da esfera mitológica. Nesse sentido, a cisão ancestral fundadora da razão atribui ao corpo a origem do sofrimento, o que leva à reificação do momento somático e afeta a dignidade da dimensão corpórea. Essa cisão entre corpo e espírito é o que permite a exaltação da alma livre à revelia do corpo subjugado. No caso da cultura, o entretenimento alçado à experiência espiritual instrumentaliza as afecções da *physis* na recepção e toma o corpo como mero meio a despeito da evidência do corpo como condição primeira para a experiência estética. Na experiência virtual, essa cisão é brutal e torna palavras de Adorno profundamente atuais: "o corpo permanece no sofá enquanto a alma se eleva".[29]

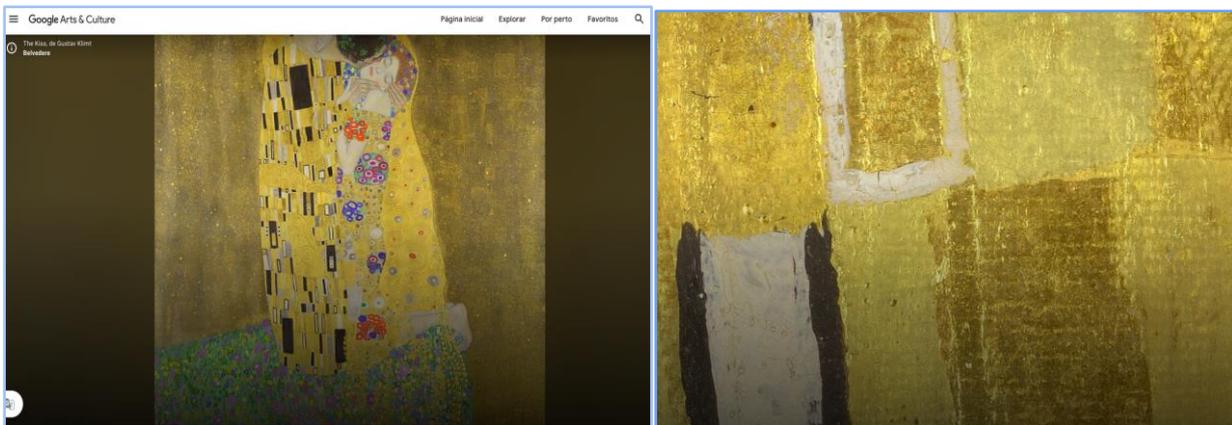
Ao mesmo tempo em que a relação cibernética com a arte revoga o corpo, a aparência de proximidade com as obras é elevada ao extremo. No contexto do projeto Arts & Culture, a Google desenvolveu uma câmera super potente, a Art Camera, capaz de digitalizar obras de arte através da tecnologia gigapixel, que permite a visualização em até 7 bilhões de pixels.[30] Isso permite uma visualização de minúcias das pinturas – o mais sutil detalhe de uma pincelada, a porosidade da tela – que jamais foram acessíveis ao olho nu dos observadores.

---

[28] Sobre o papel das coleções de arte na definição da identidade da cultura ocidental, definições de suas fronteiras e codificação positiva da marginalização, ver: HUYSSEN, Andreas. "Escapando da amnésia - museu como cultura de massa". Trad. Valéria Lamego. *Revista do patrimônio histórico e artístico nacional*, n. 23, 1994, pp. 32-55.

[29] ADORNO, 2016, p. 155.

[30] Nem todas as obras disponíveis na plataforma apresentam essa resolução. Até o momento, 16.864 obras foram selecionadas para digitalização no processo gigapixel.

Google Art Camera. Foto: Divulgação/Google.

O beijo, de Gustav Klimt (1908-1909), no Google Arts & Culture.

Detalhe da obra, tecnologia gigapixel. É possível aproximar ainda mais sem perder resolução.[31]

Se o museu exige uma distância segura das obras – as delimitações no chão, os alarmes, os seguranças – o computador permite quase tocá-las, investigar seus detalhes mais íntimos, modulá-las, copiá-las, contrapô-las, permite bulir com elas à vontade no conforto de nosso espaço privado. Isso implica um rompimento com aquilo que chamamos de distanciamento estético. Para Adorno, o distanciamento do sujeito com relação aos objetos artísticos trata tanto da distância física quanto da psicológica, que poderíamos chamar de "familiaridade". No ensaio "Museu Valéry Proust", publicado originalmente na revista alemã *Die Neue Rundschau*, em 1953, e no qual Adorno analisa de forma mais pormenorizada o deslocamento das obras de arte, lemos:

---

[31] Ambas as imagens foram retiradas do Google Arts & Culture, seção "Art Camera". Disponível em: https://artsandculture.google.com/story/12-artworks-you-ll-love-to-zoom-into/WwLiy-4s3wl8KA Acesso em: 20/10/2020.

> Para quem está próximo às obras de arte, estas representam objetos de encanto tanto quanto a própria respiração. Ele convive com elas como habitante de uma cidade medieval que responde ao comentário de um visitante sobre a beleza de certos edifícios com o 'sim, é bonito' meio aborrecido de quem conhece cada recanto e cada arco. Mas somente onde reina aquela distância sólida entre as obras de arte e o observador, distância que permite o prazer, pode surgir a pergunta sobre o que está vivo e morto nas obras de arte. Quem se sente em casa na obra de arte, em vez de visitá-la, dificilmente faria essa pergunta.[32]

O distanciamento, ao acentuar a diferenciação entre sujeito e obra, amplia a alteridade desta pela postulação de sua existência separada. Apenas como entes pertencentes a uma classe específica, destacados da sociedade e com uma existência para si, as obras podem se contrapor à utilidade, negar a lógica do consumo e resistir à sua instrumentalização para fins práticos. Trazidas para a tela do computador, sobre a mesa da sala, as inúmeras obras, mais ou menos diferenciáveis nesse mar de imagens digitais, apresentam-se sem nenhum distanciamento. Projetadas nos aparelhos mais corriqueiros da vida cotidiana, na palma de nossas mãos, alcançam uma proximidade absoluta que incorre em sua "absoluta integração".[33]

Esse rompimento com o distanciamento estético, essa desmistificação da obra de arte que passa a integrar o espaço doméstico, pode ser lido como uma perturbação do fetiche próprio da obra de arte. Uma das raízes históricas da arte é o fetiche mágico, a pretensão de representar um universal no particular. O objeto artístico partilha desse elemento fetichista, pois só no momento em que aspira ao universal ele rompe com a realidade concreta que integra e pode se lançar a alguma transcendência. É o fetiche que permite que a obra de arte não se reduza a mero objeto. Esse traço se articula com o distanciamento estético pois subentende uma resistência do objeto frente ao sujeito, sua imposição veemente que determina a diferença entre esses dois polos e impede que um se dilua no outro. Porém, nessa "absoluta integração" ocorre uma perturbação desse fetiche, aproximando-o do fetiche da mercadoria.

Segundo a teoria marxiana, o fetiche que se associa à mercadoria relaciona-se com o eclipse do valor de uso que, na sociedade burguesa, "constitui, ao mesmo tempo,

---

[32] ADORNO, Theodor W. "Museu Valéry Proust". *Prismas*. Trad. Augustin Wernet e Jorge Almeida. São Paulo: Ática, 1998, p. 178.
[33] ADORNO, 2016, p. 471.

o suporte material do valor de troca."[34] Isso significa que aquela imediatidade à qual se liga o valor de uso – a utilidade propriamente dita do objeto – é substituída por outro valor, o valor de troca – sua equivalência de mercado, seja em relação a outra mercadoria ou ao dinheiro –, que diz da relação entre objetos e não do objeto mesmo. "O valor de troca aparece inicialmente como a relação quantitativa, a proporção na qual valores de uso de um tipo são trocados por valores de uso de outro tipo."[35] Essa abstração, que reduz a essência do objeto a suporte de seu valor de troca, incorre na fungibilidade entre coisas diversas, tornando-se um conteúdo distinto. Eis o seu fetiche. Ele difere do fetiche artístico pois, na mercadoria, o particular tenta de forma fraudulenta corporificar o universal e personificar o valor geral como se fosse a própria coisa. Momento dialético do todo social, a mercadoria é, no entanto, percebida como algo imediato ao apresentar de forma dolosa o universal como particular, cristalizando a contingência da superestrutura normativa em verdade concreta do objeto.

Parte da força estética advém da inutilidade das obras, do fato de não possuírem valor de uso. Deveriam, portanto, estar a salvo dessa substituição pelo valor de troca, típica da mercadoria. "Se os fetiches mágicos são uma das raízes históricas da arte, permanece mesclado com as obras de arte um elemento fetichista que se distingue do fetichismo da mercadoria."[36] Porém, Adorno e Horkheimer advertem que é aí que atua a indústria cultural, ao imputar às obras de arte essa racionalidade típica das relações econômicas, transformando justamente a "inutilidade" no motor de seu valor de troca. Como esclarece Rodrigo Duarte, a autonomia conferida à arte por sua ausência de valor de uso

> permite que a indústria cultural efetue uma espécie de sobrevalorização de suas mercadorias, não – como na mercadoria convencional – em função de sua utilidade, mas de sua virtual "inutilidade", de sua exclusão da lista dos gêneros de primeira necessidade, fazendo, desse modo, com que elas adquiram certa "nobreza". Isso significa que a ausência de valor de uso, que nas mercadorias comuns significa a pura e simples exclusão do mercado, na mercadoria cultural gera o estabelecimento de um valor de troca quantitativamente maior.[37]

---

[34] MARX, Karl. *O capital*. Livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 230.
[35] MARX, 2011, p. 230.
[36] ADORNO, 2016, p. 343.
[37] DUARTE, Rodrigo. "Indústria cultural 2.0". *Constelaciones Revista de Teoria Crítica*, n. 3, Dez. 2011, pp. 90-117, pp. 101-102.

Mas como pensar o valor de troca em uma plataforma gratuita? Vale lembrar que a Google, gigante mundial da tecnologia, alcançou um faturamento total de US$ 46,173 bilhões no primeiro trimestre de 2020, que resultou em um lucro líquido de US$ 11,247 bilhões em apenas três meses.[38] Esse valor advém principalmente da venda de espaços de propaganda, tanto na ferramenta de busca quanto nas plataformas de vídeo e música, e da venda de aplicativos.[39] Ainda que o acesso à plataforma Google Arts & Culture seja gratuíto para os usuários, ela compõe o cardápio de conteúdos oferecidos para atrair o público, aumentando o interesse dos anunciantes nos canais da empresa. Aquilo que pode parecer filantropia e democratização da cultura não deixa de ser um produto que compõe o sofisticado sistema de monetarização da informação. E essa dinâmica só é possível por tratar-se de reproduções virtuais e não das obras mesmas.

4. Digitalização e reprodução

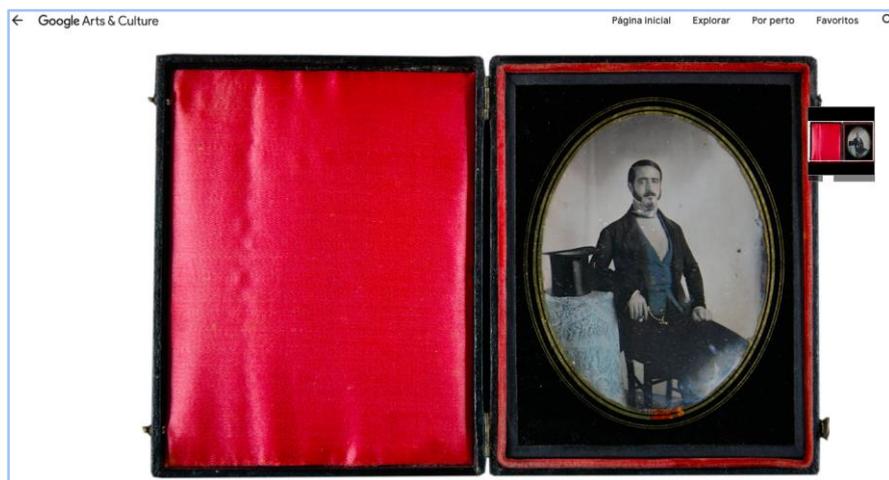
Nessa nova relação virtual, as obras de arte estão ausentes. Se falávamos na abstração do corpo na experiência digital, a abstração das obras é ainda mais eloquente. O debate acerca da instrumentalização do conteúdo cultural que ocupa a museologia nas últimas décadas perde seu lastro concreto e precisa dar conta agora das relações estabelecidas entre público e representações hiper-realistas das obras. É evidente, como mencionamos na introdução, que há obras produzidas recentemente que escolhem o virtual como media. Mas os acervos disponíveis no Google Arts & Culture são compostos majoritariamente de peças que foram concebidas antes dessas possibilidades formais estarem disponíveis; obras da tradição, especialmente pinturas e esculturas, cuja corporeidade é incontornável. O efeito mais gritante dessa representação virtual é a adaptação das dimensões das obras. A ampla sala do Museu de L'Orangerie que abriga os painéis dos *Lírios d'Água* de Monet nos aparece reconfigurada à mesma proporção – algo em torno das 13 polegadas da tela de um computador – que um daguerreótipo de Giménez. Uma tela de Rothko terá o mesmo tamanho que outra de Paul Klee. A presença real frente a uma obra de grandes

---

[38] Informações retiradas do balanço público divulgado pela Alphabet, holding à qual a Google pertence. Disponível em: https://abc.xyz/investor/ Acesso em: 20/10/2020.

[39] Cf. "Como a Google ganha dinheiro?". *BBC News Brasil*. 30/03/2016. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/03/160329_google_dinheiro_fn Acesso em: 20/10/2020.

proporções pode ser desconcertante, ao mesmo tempo que apertar os olhos para alcançar os detalhes de uma obra pequenina exige uma atenção específica. Não é a toa que os artistas brincam com escolhas dessa natureza. O próprio Rothko, que nos serviu de exemplo, considerava – segundo consta no texto oferecido junto a uma de suas obras na plataforma Google – que "pintar um quadro pequeno é posicionar-se fora da experiência, é como olhar para a experiência através de um estereóptico[40] ou de uma lente redutiva. Contudo, ao pintar uma grande tela, você está dentro dela".[41]

Tela de Marc Rothko: 442,5x299,5cm

Daguerreótipo de P. Gimenéz: 8,2x10cm[42]

[40] Projetor de slides que possui duas lentes, geralmente uma acima da outra, usado principalmente para projetar imagens fotográficas.

[41] ROTHKO, Mark apud *Google Arts & Culture*, Guggenheim Bilbao. Disponível em: https://artsandculture.google.com/asset/untitled-mark-rothko/VAGPTaOeQaLoig Acesso em: 20/10/2020

[42] Disponível em: https://artsandculture.google.com/asset/daguerreotype-p-gim. A Acesso em: 20/10/2020.

Temos aqui um duplo processo de pasteurização: o primeiro refere-se à padronização da forma das obras. Abstraídos os cinco sentidos da percepção, nos é oferecida uma apreciação limitada à visão, que aliena traços concretos da realidade empírica das obras. Paradoxalmente mais ricas em detalhes do que seria acessível ao olho nu, essas reproduções formam o catálogo de curiosidades de nossa herança cultural. O segundo verifica-se no caldear de obras de diversos períodos e artistas. O acesso aos acervos oferecido pela plataforma permite uma sistematização plural e ativa, podendo o usuário filtra-la por artista, época, estilo ou mesmo por paleta de cores. Essa flexibilidade de rearranjo é algo inimaginável no trato com acervos reais. No museu, a expografia é determinada de antemão pela instituição, que organiza as obras conforme categorias tradicionais da história da arte ou segundo um recorte específico, no caso de exposições temporárias ou temáticas. Se o monopólio da narrativa a que são submetidas as obras de arte no interior das instituições culturais está sujeita à críticas devido a seu alinhamento a certo hipostasiamento histórico, sua supressão não garante um resultado diametralmente oposto. De fato, essa mobilidade extrema das obras enseja uma flexibilidade artificial entre símiles, que dissimula uma liberdade estranha ao objeto.

A questão da reprodução nos leva ao ensaio canônico de Walter Benjamin, "A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica". Nele, Benjamin discorre sobre o *aqui-e-agora* da obra de arte, sua presença objetiva que guarda marcas da sua história, tanto das mudanças em sua estrutura física quanto das relações que ela historicamente integrou. [43] Essa quintessência da obra, transmissível desde sua origem, confere ao objeto aquilo que Benjamin chamou de "aura". A mudança paradigmática operada pela reprodutibilidade técnica atua justamente sobre a aura; frente à obra de arte feita para ser reproduzida, a exemplo da fotografia e do cinema, não faz sentido falar em "original". Nessa nova forma de produção artística, a obra se liberta da aura atribuída aos objetos artísticos únicos, o que para Benjamin significava a emancipação da arte de sua "existência parasitária no ritual",[44] algo que remete ao fetiche sobre o qual falávamos. Com a vantagem de alcançar um público muito mais vasto e com ele promover uma relação secular, Benjamin via o cinema como uma possibilidade de capilarização política da arte. Adorno verá com desconfiança essa

---

[43] Cf. BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica. Trad. Francisco Pinheiro Machado.Porto Alegre: Zouk, 2014, p. 17.
[44] BENJAMIN, 2014, p. 35.

crença no poder do cinema, sobre o qual ele já notava a sombra do entretenimento alienante. Mas, no que tange à questão da reprodução de obras tradicionais – pinturas e esculturas –, Benjamin demarcou com clareza que as cópias realizadas não gozam das mesmas qualidades que seus originais:

> Um tipo de reprodução é a fotografia de uma pintura, outro tipo é aquela que se deixa fazer de um acontecimento fictício em um estúdio cinematográfico. No primeiro caso, o objeto reproduzido é uma obra de arte, e sua reprodução não o é. Pois o desempenho do fotógrafo com a objetiva cria tão pouco uma obra de arte quanto um regente diante de uma orquestra; no melhor dos casos, cria um desempenho artístico.[45]

Benjamin admite que, para essas obras tradicionais, a aura é elemento incontornável; sua reprodução, sua foto em realidade aumentada na tela do computador, não alcançam estatuto de obra de arte. Nesse sentido, Benjamin alia-se a Adorno, para quem "a tensão entre substância e fenômeno, entre essência e aparência agigantou-se em tal proporção que já é inteiramente impossível que a aparência chegue a ser um testemunho válido da essência".[46] Essa aparência a que Adorno se refere não é a dimensão sensível do objeto artístico, mas a maneira como ele é veiculado, como ele é apresentado ao público. Ele tem em mente, nessa passagem, a reprodução de obras musicais, que sofreu uma padronização que pouco guarda da essência da obra mesma, mas o diagnóstico pode ser estendido às artes plásticas. No mesmo texto, ele toca a questão do aparato como mediador da obra, destacando o sufocamento que a fixação da obra representa:

> A fixação conservadora da obra leva à sua destruição, visto que a sua unidade se realiza apenas, precisamente, na espontaneidade, que é sacrificada pela fixação. O último fetichismo, que domina a própria obra, sufoca tal espontaneidade: a adequação absoluta da aparência à obra desmente esta última e faz com que esta desapareça com indiferença atrás do aparato.[47]

---

[45] BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica. Trad. Francisco Pinheiro Machado.Porto Alegre: Zouk, 2014, p. 59. Tradução alterada.
[46] ADORNO, Theodor W. "Fetichismo da nova música e regressão da audição". In: ARANTES, Paulo (Org). *Theodor W. Adorno*: textos escolhidos. Coleção "Os pensadores". Trad. Andréa Loparic, Wolfgang Leo Maar, et al. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 88.
[47] ADORNO, 1996, p. 87.

No caso exacerbado das reproduções de obras não "reprodutíveis", a redução da obra à aparência é total. Debord adverte que "quando o mundo real transforma-se em simples imagens, quando ele elege a visão como o sentido privilegiado do ser humano, essas imagens tornam-se seres reais e motivações eficientes de um comportamento hipnótico."[48] Essa fala não seria estranha a Adorno, que entende que a reprodução busca fixar aquilo da obra que remete ao seu valor social, encapsular o fetiche mercadológico que atribuímos à alta cultura pela relação de classe velada que a erudição carrega. Nesse modelo de relação com a arte, o sujeito nega aquele lugar do encontro real com a arte, no qual a opacidade do objeto se impõe muitas vezes de maneira constrangedora, para inebriar-se no fascínio exercido pela limpidez cristalina do detalhe. Esse contato com a cópia revela uma ansiedade de posse, um desejo de proximidade que é cego para a mobilidade e para a vida pulsante da obra de arte autêntica e foca meramente naquilo que pode retirar de sua paródia. No ambiente virtual, por se tratar de uma cópia imaterial, esse efeito parece mais acentuado. Note-se que uma das ferramentas da plataforma Google Arts & Culture é a "Crie uma galeria", com a qual usuários podem compilar inúmeras imagens dos acervos disponíveis e criar uma exibição virtual personalizada, que pode ser compartilhada através das mídias sociais. Se "a falsa relação com a arte encontra-se intimamente ligada à angústia da posse"[49], a relação com a cópia virtual é posse de fato; posse de um não-objeto que participa da configuração de um mundo particular espectral.

Esse movimento de substituição da *apreciação* pela *apropriação* não se resume à relação do espectador individual com a arte, mas marca também sua inserção social. Luís Raposo, diretor do ICOM (Conselho Internacional de Museus, em inglês), ajuíza que, ao abrirmos um espaço para um conceito imaterial de estética que o museu virtual poderia ser chamado a protagonizar, estamos corroborando também um conceito imaterial de ética[50], ao sermos coniventes com a construção de um mundo de imagens desobrigado do real. Isso equivaleria a reduzir o papel dos museus a sua função comunicacional, abstraindo as nuances da experiência estética – a corporeidade, a temporalidade, o ambiente, a presença – na compreensão de que o acesso à imagem

---

[48] Cf. Debord, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela do Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 18.
[49] ADORNO, 2016, p. 30.
[50] RAPOSO, Luís. "Os equívocos da museologia e da patrimoniologia". *Artecapital*, 01/06/2020. Disponível em: https://www.artecapital.net/opiniao-210-luis-raposo-os-equivocos-da-museologia-e-da-patrimoniologia Acesso em: 20/10/2020.

das obras lhe seria equivalente. Mesmo o argumento que pesa a favor dos museus virtuais, relativo à conservação das obras através de sua digitalização, esvazia o "aqui agora" a que Benjamin se referia, congelando uma imagem temporal da obra que, hipostasiada, retira-se da vida. O museu virtual se impõe como categoria histórica ao estabelecer a medida de permanência da obra e determinar o seu o "aqui-e-agora"[51], um "aqui-e-agora" sem tempo e sem lugar.

Conclusão

Frente a essas colocações, cabe ainda endereçar o argumento mais comum em favor dos museus virtuais, segundo o qual estes teriam o mérito de realizar uma verdadeira democratização da cultura. De fato, as plataformas digitais tornam acessíveis a um número razoável de indivíduos esse catálogo virtual de obras que encontram-se em cidades muito distantes. Ainda que esse contato não possa ser caracterizado como experiência estética real, é inegável que há uma dimensão de conhecimento partilhada nessas redes. Àquele que utiliza essas ferramentas com algum senso crítico, estão disponíveis informações sobre uma parcela extremamente relevante de nossa produção cultural. Junto aos catálogos, há textos curatoriais, colocações de especialistas e dados minuciosos. Para quem se interessa ou estuda arte, a disseminação desse material oferece oportunidades educativas e formativas, acesso a acervos que dificilmente poderíamos realmente visitar ao vivo. Além disso, em tempos de quarentena os museus se viram forçados a fechar suas portas por tempo indeterminado, o que significou um impacto brutal em suas receitas. Nesse sentido, o apoio das plataformas virtuais cumpre um papel relevante, ao manter minimamente – ainda que não sem problemas – a cultura no horizonte. Talvez o ICOM esteja correto ao defender a coexistência desses dois modelos de museu, o real e o virtual, como acessos complementares da população à arte. Em outra manifestação de seu porta-voz Luís Raposo, encontramos uma esperança, que ele mesmo caracteriza como otimista:

> É improvável que [a arte], enquanto forma, seja substituída por qualquer cópia, menos ainda qualquer código binário digital. Seres humanos são criaturas analógicas, não digitais. E museus são, e devem continuar sendo, espaços onde

[51] A posição adorniana sobre a determinação do "aqui-e-agora" das obras pelas instituições encontra-se em: ADORNO, 1998, p. 179.

> cada um pode confrontar-se com materialidades originais e reais, tomadas como memória e idealmente percebidas por nossos cinco sentidos.[52]

Estabelecer a possibilidade de coexistência complementar desses dois modelos, apoiado na crença de que os seres humanos têm uma necessidade de contato "analógico" com a arte, é de fato uma esperança bastante otimista. O paulatino esvaziamento das consciências aponta para o contrário, para a migração e integração da arte ao mundo virtual; resta saber se isso significará sua despotencialização.

A pandemia do Covid-19 nos impôs a readequação das práticas cotidianas às novas necessidades de isolamento social; com isso, asseverou disfunções das relações sociais e da vida psíquica dos indivíduos na sociedade contemporânea. A desigualdade social, o primado da economia sobre a vida, o descaso com a pesquisa e a consequente inflação dos discursos anti-científicos, a instrumentalização da cultura, a ênfase no virtual como alienação do real – idiossincrasias há tempos vigentes, ainda que por vezes escamoteadas, que alcançaram nesta situação limítrofe uma obviedade desconcertante. A digitalização de nossa herança cultural não se deu como resposta à crise de saúde pública, mas é anterior a ela. As inovações tecnológicas tendem a estar alinhadas com o modelo de produção corrente, e este não é novidade. O aumento exponencial do acesso à plataforma Google Arts & Culture durante o isolamento social apenas chama a nossa atenção para a tendência que ronda a cultura, em consonância com outras esferas da experiência: a subjugação à sustentação do modelo social vigente, tanto pela promoção de novos modelos de comportamento quanto pela neutralização de tudo que pode ser subversivo.

Ainda em resposta à questão da democratização da arte, lembremos que a plataforma Google Arts & Culture pertence à Google, à iniciativa privada; uma empresa que, recentemente, foi acusada pelo departamento de justiça estadunidense de deter o monopólio dos sistemas de busca digitais.[53] Com amplo domínio de mercado, a Google fez parcerias com instituições culturais ao redor do mundo para levar a cabo seu projeto Arts & Culture, integrando à sua plataforma inclusive alguns acervos digitalizados que

---

[52] RAPOSO, Luís. "Museums in face of the 'perfect storm'". ICOM Europe [Facebook], 15/06/2020. Disponível em: https://www.facebook.com/icomeurope.museums/posts/1456550637858910 Acesso em: 20/10/2020. Tradução nossa.

[53] *Portal G1*. "Google é processado pelo Departamento de Justiça dos EUA por monopólio em sistema de buscas". 20/10/2020. Disponível em: https://g1.globo.com/economia/tecnologia/noticia/html Acesso em: 20/10/2020.

foram produzidos anteriormente pelos próprios museus.[54] Enquanto detentor tanto da tecnologia quanto dos meios de reprodução de seus resultados, a Google atua como aquilo que o mercado chama de *gatekeeper*, na medida em que se estabelece como a instância mediadora entre o bem público e o próprio público. Se o monopólio do acervo digital das realizações artísticas da humanidade pertence a uma empresa, isso que chamam "democratização do acesso" traz velado o usufruto do bem comum. Cabe resgatar, acerca da cultura a serviço do mercado, a pergunta de Benjamin: "Qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós?"[55] A privatização dos movimentos de governança e o esvaziamento do espaço público, essenciais à cultura, e a realocação das deliberações que deveriam emergir da sociedade para os *board of directors*, congela nossa herança cultural, terceirizando para o mercado as decisões acerca de sua mobilização, sua utilização e sua conservação. É nesse sentido que as bandeiras da preservação do patrimônio e sua democratização não se sustentam politicamente. Como lidar, portanto, com os museus virtuais? Talvez Adorno nos ajude nessa questão. Se as obras de arte trazem consigo, na sua sedimentação sócio-histórica, marcas dos embates políticos que viveram, se elas se estabelecem como subversivas justamente ao denunciarem a estrutura que integram, poderíamos compreender sua vida póstuma digital como registro estético das questões contemporâneas. Podemos, portanto, compreender as obras virtuais pelo que elas são: uma sombra daquilo que chamamos arte que, se apreciado de um ponto de vista esclarecido, desponta como diagnóstico de época. Tiremos vantagem disso.

Bibliografia principal

ADORNO, Theodor W. "Fetichismo da nova música e regressão da audição". In: ARANTES, Paulo (Org). *Theodor W. Adorno*: textos escolhidos. Coleção "Os pensadores". Trad. Andréa Loparic, Wolfgang Leo Maar, et al. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ADORNO, Theodor W. "Museu Valéry Proust". *Prismas*. Trad. Augustin Wernet e Jorge Almeida. São Paulo: Ática, 1998.

ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2016.

---

[54] A exemplo do British Museum e do Museu Van Gogh, dentre outros.
[55] BENJAMIN, Walter. "Experiência e pobreza". *Walter Benjamin*: obras escolhidas, vol. 1. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 114-119, p. 115.

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ARANTES, Otília. “Os novos museus”. *Novos estudos*, CEBRAP, n. 31, outubro 1991.

BAUDRILLARD, Jean. “O efeito Beaubourg, implosão e dissuasão”. *Simulacros e simulações*. Trad. Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Relógio D’Água, 1991, pp. 81-96.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica. Trad. Francisco Pinheiro Machado.Porto Alegre: Zouk, 2014,

BENJAMIN, Walter. “Experiência e pobreza”. *Walter Benjamin*: obras escolhidas, vol. 1. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 114-119

DUARTE, Rodrigo. “Indústria cultural 2.0”. *Constelaciones Revista de Teoria Crítica*, n. 3, Dez. 2011, pp. 90-117, pp. 101-102.

HUYSSEN, Andreas. “Escapando da amnésia - museu como cultura de massa”. Trad. Valéria Lamego. *Revista do patrimônio histórico e artístico nacional*, n. 23, 1994, pp. 32-55.

MARX, Karl. *O capital*. Livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 230.

REBENTISCH, Juliane. “Autonomia? Autonomia! Experiência estética nos dias de hoje”. Trad. Stephan Baumgärtel. *Urdimento*, v. 3, n. 30, pp. 101-111, Dez. 2017, p. 103.

Artigos de jornais eletrônicos

BBC News Brasil. “Como a Google ganha dinheiro?”. 30/03/2016. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/03/160329_google_dinheiro_fn Acesso em: 20/10/2020.

BOMFIM, Murilo. “YouTube é a rede social que mais cresceu no último ano”. *Exame*. 07/05/2020. Disponível em: https://exame.com/marketing/youtube-e-a-rede-social-que-mais-cresceu-no-ultimo-ano/ Acesso em: 20/10/2020.

CORRÊA, Júlia. “A arte como terapia em momentos de crise”. *Portal Terra*. 01/09/2020. Disponível em: https://www.terra.com.br/noticias/coronavirus/a-arte-como-terapia-em-momentos-de-crise,75b6c504ce5f11d85658e7908a35d2d1xv5pt7tb.html Acesso em: 20/10/2020.

GASKIN, Sam. “Google Arts & Culture Booms as Art World Moves Online”. *Ocula Magazine*. 20/03/2020. Disponível em: https://ocula.com/magazine/art-news/interest-in-google-arts-culture-skyrockets-as/ Acesso em: 20/10/2020.

Google Arts & Culture. Disponível em: https://artsandculture.google.com/ Acesso em: 20/10/2020.

Google Trends. Disponível emhttps://trends.google.com.br/trends/20culture Acesso em: 20/10/2020.

GUZMÁN, María Victoria. "The Role of Art in Times of Pandemic". *Artishock Revista de arte contemporáneo.* 28/06/2020. Disponível em: https://artishockrevista.com/2020/06/28/the-role-of-art-in-times-of-pandemic/ Acesso em: 20/10/2020.

NETTER, Louis. "The Importance of Art in the Time of Coronavirus". University of Portsmouth. 20/04/2020. Tradução nossa. Disponível em: https://www.port.ac.uk/news-events-and-blogs/blogs/health-and-wellbeing/the-importance-of-art-in-the-time-of-coronavirus Acesso em: 20/10/2020.

Portal G1. "Google é processado pelo Departamento de Justiça dos EUA por monopólio em sistema de buscas". 20/10/2020. Disponível em: https://g1.globo.com/economia/tecnologia/noticia/2020/10/20/eua-planejam-abrir-processo-antimonopolio-contra-o-google-dizem-jornais.ghtml Acesso em: 20/10/2020.

RAPOSO, Luís. "Museums in face of the 'perfect storm'". ICOM Europe [Facebook], 15/06/2020. Disponível em: https://www.facebook.com/icomeurope.museums/posts/ Acesso em: 20/10/2020.

RAPOSO, Luís. "Os equívocos da museologia e da patrimoniologia". *Artecapital*, 01/06/2020. Disponível em: https://www.artecapital.net/opiniao-210-luis-raposo-os-equivocos-da-museologia-e-da-patrimoniologia Acesso em: 20/10/2020.

REUTERS, Agência. "Spotify tem aumento de assinantes além do esperado durante a pandemia". *Estadão*. 29/04/2020. Disponível em: https://link.estadao.com.br/noticias/empresas,spotify-tem-aumento-de-assinantes-alem-do-esperado-durante-a-pandemia,70003287092 Acesso em: 20/10/2020.

SANTINO, Renato. "Netflix ganha mais de 15 milhões de novos assinantes com a pandemia". *Olhar Digital*. 21/04/2020. Disponível em: https://olhardigital.com.br/coronavirus/noticia/netflix-ganha-mais-de-15-milhoes-de-novos-assinantes-com-a-pandemia/99736 Acesso em: 20/10/2020.

SANTINO, Renato. "Google recebeu mais de US$ 15 bilhões com anúncios do YouTube em 2019". *Olhar Digital*, 03/02/2020. Disponível em: https://olhardigital.com.br/noticia/google-recebeu-mais-de-us-15-bilhoes-com-anuncios-do-youtube-em-2019/96248 Acesso em: 20/10/2020.

SHEHADI, Sebastian. "How Coronavirus is Making Vistual Galleries Go Viral". NewStatesman, 23/03/2020. Disponível em: https://www.newstatesman.com/culture/art-design/2020/03/virtual-galleries-art-museums-tours-online Acesso em: 20/10/2020.

16. Normalidade e progressão absolutas, normalidade como progressão absoluta: quando o capitalismo como instrumentalização totalizante fica nu! – um ensaio

 https://doi.org/10.36592/9786587424460-16

Fernando Danner[1]

Leno Francisco Danner[2]

Considerações iniciais

Neste texto, argumentamos que o COVID-19, na medida em que implicou no isolamento social e na paralisação de atividade socioeconômicas amplas para a contenção do processo de contaminação e de morte pelo coronavírus, trouxe à tona a profunda contradição entre a subsistência do sistema econômico autocentrado, necessitado de um movimento expansivo permanente, imediato e incontido com caráter lógico-técnico-necessitarista, e a efetiva dinamização da saúde pública como uma perspectiva de automoderação e autocontrole desse mesmo processo de produção econômica da vida material elevado ao ilimitado e, nesse caso, em termos de primazia dos valores de uso ou das questões normativas em relação aos valores de troca ou às questões lógico-técnico-instrumentais. Nesse sentido, a extrema direita em particular e os arautos do sistema econômico capitalista de um modo mais geral simplesmente abandonaram a ideologia da normalidade, da progressão e do crescimento absolutos como necessários à consolidação do bem-estar humano (e, portanto, a ideia de que a economia se dirige à promoção da vida humana como um todo e de cada vida humana em particular por meio dessa mesma normalidade, progressão e crescimento absolutos) pela ênfase direta, sem meias verdades e sem qualquer douramento, em torno à imperiosidade de que voltássemos *ao normal* para que o sistema possa sobreviver enquanto sistema. Assim, a morte de uns poucos milhares ou de alguns milhões seria justificável para salvar-se o sistema como um todo e, nesse caso, para se evitar o seu colapso, ou seja, a morte da totalidade – daí a contradição básica entre

[1] Professor de ética e de filosofia política no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UNIR) e do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Desenvolvimento da Justiça (UNIR-EMERON). E-mail: fernando.danner@gmail.com

[2] Professor de teoria política contemporânea no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). E-mail: leno_danner@yahoo.com.br

economia e saúde pública que estamos vendo intensificar-se no dia a dia de nossas sociedades e que aponta para a retomada da normalidade, da progressão e do crescimento econômicos contra todas as perspectivas de bom senso científico, político *e moral*.

O que aparece nos discursos e nas práticas da extrema direita – e mesmo nos arautos do sistema capitalista atual de modo mais amplo – consiste exatamente na ideia de que a economia representa o todo, a totalidade, a economia capitalista como a vida do todo, como toda a vida possível, o que implica na sua elevação como condição basilar e estrutura macro de toda e de cada vida particular, que, portanto, passam a ser subsidiárias, consequências da estabilidade desse mesmo sistema lógico-técnico, apolítico-despolitizado e formalista-despersonalizado com caráter autocentrado, autorreferencial, autossuficiente e autossubsistente. É nesse sentido que se pode tolerar mortes de alguns milhares e até milhões em nome da manutenção da economia em termos de normalidade, progressão e crescimento absolutos. Por isso mesmo, como argumentaremos ao longo do texto, o COVID-19 levou diretamente ao abandono capitalista de qualquer douramento de pílula em torno à sua ideologia de e para a justificação sistêmica interna: se tradicionalmente as crises de integração social e de reprodução econômica foram justificadas como *cíclicas* e legitimaram uma programática reformista calcada na ideia de que nossos *déficits* socioeconômicos, se por um lado foram originados por causa da normalidade, da progressão e do crescimento absolutos, por outro e paradoxalmente poderiam ser resolvidos com mais normalidade, progressão e crescimento absolutos, sempre em prol da justiça, do reconhecimento e da inclusão socioeconômicos, o COVID-19 escancarou o fato de que o sistema econômico precisa continuar progredindo de modo totalizante e imparável apesar da vida humana, tendo essa mesma vida humana basicamente como combustível, como instrumento, como coisa a ser utilizada para a estabilização sistêmica – e estamos assistindo a extrema direta a desempenhar bem esse papel de defesa e de promoção do capitalismo selvagem publicamente, sem qualquer pudor e sem nenhuma sensibilidade moral mínima.

Ora, essa situação de um desvelamento nu e cru do sistema econômico capitalista como uma perspectiva totalizante, instrumental e reificadora com caráter não-político e não-normativo e em termos de uma dinâmica de constituição e de desenvolvimento autorreferencial, autossubsistente, autossuficiente e autocentrada

permite nova reflexividade e confere forte protagonismo aos movimentos antissistêmicos próprios ao socialismo e ao comunismo, que passam a se constituir em alternativa inultrapassável a ser considerada como futuro por vir e por construir e como presente militante contra a degeneração instrumental, reificadora e totalizante do capitalismo hodierno, implicando na necessidade de duas posturas imbricadas: primeiramente, de oferta de exemplos práticos sobre formas de ser e estar no mundo antissistêmicas factíveis, como os movimentos autogestionários e as comunidades auto-organizadas, que possibilitam tanto uma reorientação da produção material quanto a construção de novas formas de sociabilidade e de subjetivação (correlacionadas, aliás); segundo, a intersecção das lutas em torno ao trabalho e à produção material com movimentos sociais *descolonizadores*, ou seja, a afirmação da proximidade e a busca de parcerias entre movimentos trabalhadores, movimentos negros, movimentos indígenas, movimentos feministas e movimentos LGBTQIA+, capazes de criar um grande bloco político-histórico que tenha condições não só de garantir a hegemonia social de uma postura antissistêmica de enquadramento e de desconstrução dessa instrumentalidade totalizante da economia capitalista, mas também de apresentar formas de ser e estar no mundo alternativas que efetivamente possam ser experienciadas como realidade e como efetividade, sendo capazes, então, de respaldar intersubjetividade a proposta e a militância antissistêmicas em termos de socialismo e de comunismo.

Por que a tensão entre economia e saúde pública? – desnudando o mito capitalista da normalidade e da progressão absolutas

A contradição entre economia e saúde pública foi e continua sendo um dos aspectos mais reverberados e ao mesmo tempo mais impactantes que pudemos ver na pandemia do coronavírus e, de modo específico, no que tange à tomada político-administrativa de soluções em termos de isolamento e distanciamento sociais e de interrupção da circulação de pessoas e da realização de atividades econômicas não-essenciais. No mesmo diapasão, tal discussão – e, no fundo, a suposta tensão entre interesses coletivos e liberdade individual que demarcou consentaneamente muitos desses discursos – incidiu direta e pungentemente na própria ideia de decisões, de posturas e de projetos propriamente coletivos a serem construídos e implementados

por nossas lideranças políticas e em termos de instituições públicas, no sentido de que esses projetos não podem implicar no próprio travamento da sociedade (entenda-se, aqui, a sociedade *como economia, como esfera produtivo-laboral, como circulação permanente do capital*), a qual depende mais da economia que da própria saúde pública, antes da economia e só depois da saúde pública e, portanto, prefere tolerar a morte de uns poucos milhares de pessoas (estamos pensando, aqui, no âmbito de cada nação, especialmente, para o nosso caso, na sociedade brasileira), do que a destruição de todas as demais, isto é, mais uma vez, da economia (a economia como interesse geral, como bem comum; os temas ligados à saúde coletiva – no caso do COVID-19 – como interesses de poucos). Tanto no primeiro caso quanto neste último, uma das ideias hegemônicas foi exatamente de que a economia não pode parar e de que, para isso, nós precisamos retomar – mesmo que fechando os dois olhos para a impossibilidade disso – a normalidade necessária para que o crescimento econômico e a multiplicação dos empregos voltem, ou seja, de que nós devemos viver como se não existisse crise e como se ela nunca fosse efetivamente existir. Fingir normalidade, mesmo que à revelia dos fatos, para nós, se tornou a tônica mais terrível e mais instrumental do ocaso da civilização capitalista. É a partir desse fingimento forçado da normalidade e da imposição de uma progressão absoluta que o capitalismo revela-nos, hoje, sua face mais agressiva em termos de uma instrumentalização totalizante da vida como um todo, ao ponto de que ela se torna apenas combustível para o crescimento de uma acumulação que nunca deixou de ser primitiva e, na verdade, que se funda exatamente – e que promove diretamente – esse mito da normalidade e da progressão absolutas, da normalidade como progressão absoluta da economia enquanto sua condição de justificação e como sua plataforma de estabilização mais básicas.

Com efeito, o COVID-19 deslocou isso com potente força para o próprio âmbito da esfera público-política e das administrações públicas democráticas, embora tal mito da normalidade e da progressão absolutas sempre tenha estado lá. Estamos vendo – e em grande medida vivenciando – o fato de que o crescimento econômico não vem, ou que ele vai e vem constantemente (aliás, esta como a premissa básica do keynesianismo e, por consequência, do social-desenvolvimentismo), como uma gangorra que, quando sobe, muda alguma coisa para os que estão na base da pirâmide social (sem nunca tocar na alta concentração do topo) e, quando desce, favorece sempre de modo muito pungente o topo, isto é, incrementa a concentração de renda dele, enquanto a base

perde o pouco que conquistou – portanto, crescimento e crise só mudam algumas coisas e de modo passageiro na base, nunca no topo. Da mesma forma, também estamos percebendo – e vivenciando – que o crescimento econômico gera destruição ambiental e deterioração climática aceleradas, cada vez mais intensificadas, ao ponto seja da extinção massiva de espécimes vegetais e animais, seja, finalmente, da própria alteração ambiental e climática irreversível. Nós estamos vendo tudo isso, mas nada disso nos afetava tanto e tão pungentemente e, principalmente, não gerava a comoção público-moral ampla e a consequente potência político-administrativa necessária para a tomada de postura gerencial e a reorientação axiológica das e pelas instituições. A própria questão do crescimento da miséria, da marginalização, do abandono e da violência sociais entra nessa dinâmica: nós as toleramos porque não se referem a nós, porque conseguimos fugir delas com um mínimo de mobilidade social devida supostamente à meritocracia e, mais uma vez, continuamos acreditando – e nossos partidos insistem em nos fazer continuar a acreditar – que com normalidade e crescimento, isto é, com normalidade como crescimento e progressão absolutos da esfera econômica, inclusive promovidos politicamente, resolveremos todos os nossos problemas de integração e, quem sabe, reconstruiremos nossa ecologia ao limite de sua instrumentalização absoluta.

Note-se, nesse caso, que a questão seja das *crises cíclicas do capitalismo* (eufemismo para justificar exatamente a ideia da *normalidade das crises econômicas e sociais, sociais porque econômicas*), seja da marginalização, da exclusão e da miséria de setores amplos da população, seja mesmo da crise ecológica consolidada, tematizadas desde a perspectiva do próprio capitalismo, ainda é capaz de sustentar não só o mito da normalidade e da progressão absolutos, como também inclusive de legitimá-lo, na medida em que aponta exatamente para a intensificação da normalidade como progressão e crescimento absolutos *enquanto a solução* para a resolução destes problemas. Aqui, a *ideologia da sociedade industrial*, para usar um termo de Herbert Marcuse, tem condições surpreendentes de regeneração e de vitalidade, vinculando-se profundamente à – e sendo promovida espetacularmente na – esfera pública e como o substrato simbólico-normativo orientador de programáticas políticas e de mentes e corações de cada um de nós, meros mortais impulsionados pela inclusão neste mundo de luxo, glamour e consumo infinitos e pela suposta grande facilidade, sempre propalada em alto e bom som por perspectivas liberais, com que

podemos sair seja de uma crise socioeconômica com que sempre convivemos (e, portanto, da qual nunca saímos), seja da catástrofe ambiental que já é nossa companheira cotidiana há um bom tempo. Como dissemos, essa vitalidade do capitalismo em justificar-se e estabilizar-se exatamente pela afirmação sincera (ainda que indireta) de suas falhas como que permanentes por meio de uma argumentação e de um ideário simbólico-normativos em torno à normalidade e à progressão econômicas absolutas como condição para a frutificação de si é surpreendente e profícua para o próprio sistema em sua expansão globalizante. Quer dizer, no mesmo momento em que reconhece, mais uma vez indiretamente, a sua incapacidade de garantir inclusão, reconhecimento, integração e participação universais, com caráter incondicional e irrestrito, para todos e para cada um, a ideologia capitalista consegue concomitantemente (a) naturalizar a ideia da existência de crises cíclicas permanentes (o eterno retorno do mesmo, brincando com conceitos filosóficos), supostamente inevitáveis que acontecem porque, ora bolas, simplesmente acontecem, e (b) explicar e legitimar o fato de que suas falhas podem ser corrigidas desde dentro e por seus próprios instrumentos, apontando, então, (c) para essa necessidade de uma perspectiva de normalidade, de progressão *e de crescimento* absolutos, imparáveis, não passíveis de moderação, a fim de que se consiga resolver as crises existentes.

Dito de outro modo, a capacidade de vitalidade e de regeneração do mito capitalista das crises cíclicas de acumulação que somente são resolvidas com mais acumulação, a capacidade de reconstrução e de reafirmação da ideologia capitalista da normalidade, da progressão e do crescimento absolutos como a única saída possível e como o único caminho que temos para o futuro, no mesmo momento em que reconhece que as crises acontecem por causa exatamente dessa normalidade (da concentração) e da progressão e do crescimento absolutos (nesse caso, da hiperexploração humana e ambiental), consegue manter exatamente a ideia de que só com mais normalidade e com mais progressão e crescimento absolutos conseguiremos resolver esses problemas que são causados por normalidade, crescimento e progressão absolutos, imparáveis, imoderados e imediatos. Quer dizer, falando metaforicamente: o mito capitalista da resolução de nossos problemas reconhece que esses problemas simplesmente acontecem porque acontecem (ou há concorrência demais, ou há concorrência de menos; ou há demanda demais, ou há demanda de menos, ou há política demais ou há política de menos!); e afirma que a causa deles, isto é, a normalização da progressão e

do crescimento absolutos, somente pode ser resolvida com o seu remédio específico, ou seja, a normalização da progressão e do crescimento absolutos. O remédio que nos mata é o mesmo remédio que nos cura, na posologia e dosagem equivalentes – inclusive porque a progressão e o crescimento absolutos são efetivamente a meta básica de nossas sociedades, à qual tudo se orienta em termos de infraestrutura humana e material disponível. Como dissemos, por longo tempo essa ideologia simplória tem nos embalado em berço esplêndido, travando e deslegitimando outros mundos possíveis fora dessa normalidade, dessa progressão e desse crescimento absolutos, recusando outras lógicas sistêmicas e, finalmente, embrutecendo-nos no que tange a tolerarmos a exclusão, a marginalização e a miserabilidade dos outros enquanto sonhamos e buscamos nosso lugar ao sol socioeconômico, em termos de sucesso pessoal nas ilhas de privilegiados, exemplificando-se e exemplificando-nos como mais uma vitrine de sociedades que fomentam o desenvolvimento de nossos méritos mais fundamentais como única condição – aberta, equitativa, não-totalitária – para nossa estratificação social (isso vale tanto para sociedades quanto para indivíduos, envolvidos, nessa ideologia capitalista da normalidade, da progressão e do crescimento material absolutos, em uma luta encarniçada por ser os primeiros a chegar lá e a fazer de tudo – e contra todos – para lá se manter). E tem nos enganado e nos embrutecido apesar das evidências práticas de que a distribuição dos bens sociais primários e das oportunidades de mobilidade social são baixas e muito restritas e restritivas, de que a concentração continua sendo alta no topo, um topo cada vez mais exclusivo e de poucos privilegiados. Mais uma vez: esse mito tem nos enganado explicitamente no fato de que as mesmas causas que geram a crise sem fim são afirmadas – na mesma posologia e na mesma dosagem – como as verdadeiras soluções para essa mesma crise sem fim e cada vez mais aguda que elas mesmas causaram. E nós aceitamos e toleramos essa explicação porque, entre outras coisas, aparentemente as crises em geral afetam aos outros, aos que estão distantes, não a nós e aos nossos, os próximos, como se elas nunca fossem nos alcançar de modo potente, derrubando-nos em definitivo – inclusive porque o indivíduo liberal sempre pode de fato encontrar por seus méritos esse lugar ao sol que é prometido aos que usam e abusam da meritocracia, com ou sem crise (e a crise é o momento para a inovação desse processo de normalidade, de progressão e de crescimento absolutos, aliás).

Porém, com a pandemia do coronavírus, esse mito da normalidade, da progressão e do crescimento econômicos absolutos como condição para uma integração social bem-sucedida e para a estabilidade político-institucional de nossas sociedades simplesmente acaba vindo para o próprio cerne da esfera pública e ganhando uma visibilidade que já não pode ser respondida pela revivificação do próprio mito e pelo fingimento forçado de uma normalidade ficcional inexistente. Afinal, é a nossa vida pessoal e das pessoas mais próximas que está em jogo, ou seja, é a própria normalidade de todas e de cada uma das nossas vidas que já não pode ser nem mistificada e nem simplesmente fingida: estamos em uma possibilidade muito real, muito próxima, da morte, de uma morte que, se no começo era bem distante, lá no fundão da China, hoje já bateu em nossa porta, já contagiou pessoas próximas a nós (no nosso caso, nossa irmã foi contaminada, por exemplo, ficando com algumas sequelas pulmonares e tendo afetado seu olfato e seu paladar, além de fraqueza muscular e fortes dores de cabeça). Esse aspecto é muito interessante: primeiro, vimos uma suposta fantasmagoria lá longe, em Wuhan, na China, que afetava parte da população e que lotou de uma hora para outra os hospitais; depois, vimo-la gradativamente se espalhar por países vizinhos à China e, logo adiante, chegar à Europa e aos Estados Unidos e, então, no nosso caso, adentrando e se enraizando fortemente no Brasil, em grandes capitais com conexões com o exterior, como São Paulo; finalmente, vimos esta doença interiorizando-se no restante do país e a constatação assustadora de que não escaparíamos de uma contaminação, de que ela já estava à nossa porta; e, finalmente, vimos amigos e familiares se contaminarem e alguns morrerem – e, então, olhamos estarrecidos não só para as 174 mil mortes no Brasil e para as mais de um milhão de mortes no mundo todo, mas também para o fato de que podemos ser os próximos e de que teremos de conviver por muito tempo com esse vírus. Mais: olhamos assustados para o futuro, porque é bem provável que, com a crise ecológica consolidada e com os *déficits* de integração social que vivemos, possamos viver exatamente a normalidade em *larga escala* de crises sanitárias sem fim, *consentâneas às crises que vivemos em pequena ou média escala* no que tange à integração socioeconômica (na verdade, também estas como crise de larga escala e de amplitude global). E, o que é pior: já não poderemos fingir que não é conosco ou que não nos afetará, senão que só nos resta reconhecer que podemos ser vítimas, que podemos ser os próximos na longa lista de contaminados e até de mortos por essa

doença. Ora, é aqui que o mito capitalista da normalidade, da progressão e do crescimento absolutos é desnudado em sua naturalização e em sua despolitização, sendo trazido, como dizíamos, para o próprio cerne da esfera pública e enquadrado em termos normativo-morais. E é aqui que ele acaba assumindo sem qualquer pudor – e, na verdade, agora sem possibilidade de dourar-se e de esconder-se – a sua verdadeira faceta, a saber, de que a instrumentalização da vida humana (e, obviamente, do meio ambiente) é sua condição primeira e última, de que a economia tem de progredir apesar da morte e, com isso, gerando a própria morte (para começo de conversa, por meio da retomada de uma normalidade econômica que, desconsiderando a pandemia e ao amplificar as contaminações, aumentará consequentemente as mortes pela doença e, inclusive, em termos de carência de recursos hospitalares para o atendimento de todos os infectados).

Com efeito, como pensamos, o COVID-19 não significa o fim da ideologia capitalista da normalidade, da progressão e do crescimento absolutos, mas sim a perda de seu fingimento explícito, o fim de sua luz irradiante. Se, no que se refere às crises socioeconômicas *cíclicas*, tal ideologia consegue sustentar-se mesmo com a aparente contradição de que a verdadeira causa dessas crises, isto é, a normalização da progressão e do crescimento absolutos, também é o seu mais efetivo remédio e de que, portanto, nossas sociedades precisam continuar a normalização da progressão e do crescimento absolutos para resolver seus problemas, agora, com o COVID-19, que exige exatamente o travamento e a reflexivização dessa progressão e desse crescimento absolutos normalizados, vemos a ideologia capitalista assumir seu sentido desde sempre instrumental, sem nenhuma tentativa de dourar-se e sem qualquer pudor frente à morte: ou a economia, ou a saúde pública, que, aqui, aparecem como *mutuamente excludentes*. Ou morrem alguns milhares (ou, se pensarmos na esfera global, alguns poucos milhões) ou destrói-se toda a economia e, neste caso, morrerão bilhões. Simples assim e aceitemos que dói menos.

Aqui, é essa associação entre *economia e vida* e, na verdade, entre *economia e todo* que de fato acaba mostrando sua condição fascista e totalitária e se constituindo em um princípio de instrumentalização total, de primariedade da economia e, assim, de subsidiariedade de todas as coisas, da vida humana em primeiro lugar, à própria dinâmica autoestruturada e autocentrada da economia enquanto progressão narcísica totalizante, desprendida da própria vida, que é (ainda nos referimos à economia) fim

em si mesmo, fazendo de tudo o mais meio que se usa e se descarta permanentemente, sem qualquer freio ou consideração normativa. Porque, de fato, na medida em que a economia é vida e todo e, então, de que tudo depende e passa pela economia como vida do e para o todo, seu travamento e a imobilização de sua normalidade, de sua progressão e de seu crescimento absolutos significam morte, levam à morte do todo e, portanto, de cada um de nós; ao contrário, a saúde pública não é vida (no máximo, é um meio para a vida) e se dirige apenas a uma parte que está subordinada à vida do todo como economia, a qual, por ser apenas meio e parte, não define e não subsume essa mesma economia como a vida do todo, como toda a vida. Nesse sentido, os milhares que morreram e os outros milhares que ainda irão morrer enquanto não existir cura – e proporcionalmente a uma abertura e a uma normalização descontroladas das atividades socioeconômicas – são simplesmente um resto que não importa, um combustível que se pode queimar inutilmente para "salvar" a economia, meras vidas cujas biografias não contam e de quem, nesse sentido, aceitamos a morte pura e simples, uma vez que exatamente podem pôr em xeque a economia como vida do todo, como toda a vida: "Lamento, mas todos vamos morrer um dia" e "É preferível que morram uns poucos por COVID-19 do que, pela destruição da economia, morrerem todos os demais". Tais afirmações francas e diretas, que já partem da cisão e da exclusão mútua entre economia e saúde pública e que normalizam a pura e simples instrumentalidade da vida, afirmam exatamente a subsidiariedade de tudo à economia como vida do todo, como toda a vida possível, dinamizada em termos de instrumentalidade, coisificação e tecnicalidade, na qual a normatividade social não tem vez. É nesse sentido de uma completa subsidiariedade das vidas particulares e das partes do mundo ao todo da economia, à economia como a vida do todo, como gerando e viabilizando toda e qualquer vida, que nós nos damos conta exatamente do capitalismo como sistema fascista-totalitário produtor e reprodutor de instrumentalidade no qual estamos inserindo, um sistema de objetos e comandado pelo objeto-mor, o capital, como já nos dizia Jean Baudrillard por outros meios.

A economia como vida do todo e como toda a vida: da instrumentalização absoluta à destruição das utopias, ou por que a opção socialista e comunista volta à tona!

De fato, a economia como vida do todo e como toda a vida possível escancara a própria condição de instrumentalidade e de subsidiariedade de cada vida particular ao processo de normalidade, de progressão e de crescimento absolutos do capital, sem o qual, nesse mito fundador do capitalismo, não existiria nenhuma vida em particular, posto não haver economia, isto é, vida do todo, economia como toda a vida. O COVID-19, na medida em que a sua facilidade de contágio e de transmissão, com a alta taxa de doentes gerados quando não há isolamento e suspensão mínima de atividades sociais (e consequentemente com todo o caos institucional em torno ao atendimento médico-hospitalar e ao trabalho das administrações públicas em termos de gerenciamento do problema), exige moderação da intensidade do processo de concentração e, obviamente, a reorientação do sistema político tanto em termos de controle e de regulação da sociabilidade quanto no que se refere à oferta de condições públicas de integração social, implicando em que efetivamente se coloque a normalidade em suspenso, porque de fato não há mais normalidade; ora, na medida em que a normalidade é reflexivizada e, então, refreada, transformada em anormalidade (em termos de descontinuidade do trabalho, do consumo, da exploração), todo o sistema de exploração do trabalho e de expansão e de acúmulo do capital trava, ou ao menos é, em várias áreas, minimizado ao extremo, inviabilizando o argumento de que a panaceia para todos os males causados pela normalidade, pela progressão e pelo crescimento absolutos consiste exatamente em mais normalidade, progressão e crescimento absolutos. Mas o remédio para a resolução do COVID-19 é outro que não dinheiro, é outro que não exploração do trabalho, consumo permanente e acumulação do capital; a dinâmica de enfrentamento do COVID-19 é outra que não a normalização do trabalho sem fim e do desenvolvimento incontrolado e imoderado das atividades econômicas em termos de autorreprodução do capital – nesse caso, portanto, não se pode mais sustentar pura e simplesmente uma perspectiva de normalidade, de progressão e de crescimento absolutos à revelia da vida humana e da proteção ecológica, ou seja, ignorando e negando valores de uso ou tornando-os subsidiários à instrumentalidade, à reificação e à tecnicalidade econômicas.

Por isso, como dissemos acima, pela primeira vez desde os movimentos proletários que, com o socialismo e o comunismo, escancararam a luta de classes sociopolítica como a base de dinamização dos sistemas econômicos, do capitalismo em particular, contra a suposta tecnicalidade e apoliticidade do sistema econômico, dinamizado apenas em termos de mão invisível, de Estado negativo, de individualismo metodológico e de meritocracia pessoal, estamos em um novo estágio de reorientação da ideologia capitalista da normalidade, da progressão e do crescimento absolutos, a qual, ao perder sua aura de autorreflexividade, autocontrole e autocorreção (o remédio que mata é a panaceia que nos salvará), assume de vez a pura e simples instrumentalidade e subsidiariedade das vidas particulares e das partes do sistema à economia como todo, como totalidade, como a vida do todo, como toda a vida. Nesse quesito, aliás, nós podemos perceber que da crítica socialista e comunista desde meados do século XIX até o ocaso do Estado de bem-estar social ao longo da segunda metade do século XX como um todo e da consequente consolidação global do capital produtivo-financeiro, a tônica no reformismo moral e institucional do capitalismo tem sido o núcleo estruturante da própria crítica ao capitalismo, seja no nível global, seja no nível nacional, sendo colocada como a resposta estruturante e como o ideal orientador desde o qual o socialismo e o comunismo foram supostamente refutados como todo o mal, como representando pura e simplesmente a desintegração social por meio da imposição de uma utopia antissistêmica sem sentido e irrealizável. Autores como Anthony Giddens e Jürgen Habermas, a título de exemplo, constroem o grosso dos seus trabalhos em teoria social enquanto uma tentativa de pensar a modernização contemporânea entre os eixos da sociedade civil, do Estado de bem-estar social e do mercado capitalista e concluem: a revolução antissistêmica do capitalismo não é mais possível e, na verdade, ele possui uma possibilidade de abertura e de correção por meio do Estado de bem-estar social que é importante de ser explorada e que se torna factível *desde que* a sociedade civil, herdeira e legatária dos mais altos ideais normativos da modernidade, consiga consolidar hegemonicamente a primazia dos valores de uso em relação aos valores de troca, isto é, em termos de afirmação da racionalidade normativa do mundo da vida frente à racionalidade instrumental do Estado (burocratização, nas palavras de Habermas) e do mercado (monetarização, mais uma vez nas palavras de Habermas). Desse modo, o que restaria à esquerda – e, por extensão, à direita –, ou seja, aos centros, e não mais aos extremos (socialismo e comunismo como extremos,

porque antissistêmicos – no mesmo sentido que a extrema direita fascista), é exatamente o centro como moderação e, então, o reformismo do sistema econômico, sempre ressaltando-se, no caso desses intelectuais, o fato de que a economia consiste em um sistema lógico-técnico, apolítico-despolitizado e formalista-despersonalizado com sentido autorreferencial, autossubsistente e autossuficiente, que não pode ser substituído por *práxis* política e por normatividade social pura e simplesmente; a economia possui uma lógica não-política e não-normativa que é internalista, endógena e diferenciada em relação à política (institucional e não-institucional) e à normatividade social, não podendo ser substituída diretamente por estas. Se for assim, qual a possibilidade de intervenção, de enquadramento e de reorientação político-normativos do sistema econômico capitalista? *Terceira via* em termos de ume relação simbiótica entre normatividade, política e economia (em algumas coisas o mercado está certo, em outras não; em algumas coisas o estatismo está certo, em outras não; em algumas coisas a direita está certa, em outras não; em algumas coisas, a esquerda está certa, em outras não), dirá Anthony Giddens – ou seja, *para além da esquerda e da direita está o futuro da política democrática "radical"*; *controle e intervenção indiretos*, dirá Jürgen Habermas – e, neste caso, o único buraco de agulha pelo qual a *práxis* teórico-política da e pela esquerda é possível consiste no reformismo do sistema capitalista por meio do Estado de bem-estar social. O significado destes termos ficamos sem saber, mas a impressão que recebemos é clara: o sistema não pode ser substituído e nem desestabilizado a partir de perspectivas antissistêmicas; ele não pode sofrer intervenção e reorientação desde fora, só desde dentro. Ele tem de continuar, apesar de tudo.

É interessante, ademais, que, nos clássicos do neoliberalismo, a economia é sempre justificada por um princípio moral de satisfação da vida e de toda a vida, sendo exatamente concebida tanto como a base ontogenética de toda a vida quanto como a esfera horizontal, aberta e não demarcada por poderes estruturais internos desde a qual e por meio da qual todas e cada uma das vidas individuais podem ser incluídas e conseguem encontrar o seu lugar ao sol. "O caminho de servidão", de Friedrich August von Hayek, ou, antes, "Ação humana", de Ludwig von Moses não são em primeira mão textos técnicos relativos à reconstrução da instrumentalidade do sistema econômico capitalista em seu funcionamento interno, mas, acima de tudo, textos normativos sobre o sentido da vida e da ação humanas equiparadas à economia não como técnica, mas

como ausência de poder estrutural e, nesse caso, como princípio de abertura e de integração máximas, como toda a vida e como vida do todo, ao ponto de Friedrich August von Hayek nos contar, em seu livro *Os fundamentos da liberdade*, que resolveu escrever filosofia política (isto é, normatividade), e não economia, posto que quem muda o mundo é a filosofia (a normatividade), e não a economia (a instrumentalidade). Esta afirmação é surpreendente, haja vista que, se nos remontarmos a Karl Marx (e, portanto, podemos perceber que a afirmação de Friedrich August von Hayek não é feita de modo não-intencionado), tudo depende da economia (tanto como esfera da reprodução humana quanto no que diz respeito à ciência empírico-normativa). Note-se, ademais, os próprios títulos das obras acima – *O caminho de servidão* e *Fundamentos da liberdade*, de Friedrich August von Hayek; *Ação Humana*, de Ludwig von Moses – os quais expressam em primeira mão valores normativos fundacionais em torno à *vida* (liberdade, servidão, ação humana), correlacionando-os diretamente ao mercado como esfera simbólico-material aberta, impessoal, neutra e espontânea; ao contrário, perceba-se a denominação das obras de Karl Marx – basta uma delas, *O capital: crítica da economia política* – as quais apontam pungentemente para a própria perspectiva de reificação, instrumentalidade e tecnicalidade do sistema econômico e em termos de exploração do trabalho e de autorreprodução infinita do capital, ou seja, no caso de Marx, para a ideia da autorreprodução do capital como uma perspectiva sistêmica autorreferencial, autossubsistente e autossuficiente com caráter não-político e não-normativo, basicamente instrumental, reificador e técnico, que subsume, em termos de valores de troca, todos e quaisquer valores de uso, todos e cada um dos sujeitos vivos, os quais se tornam subsidiários esse *sistema de objetos como autorreprodução do capital, enquanto capital*.

Estes exemplos, de todo modo, têm a intenção, primeiramente, de referendar nosso argumento acima, de que as teorias políticas neoliberais ou pró-capitalistas têm insistido, como contraponto ao socialismo e ao comunismo, na esfera de mercado como normatividade, avessa a qualquer instrumentalidade, tecnicalidade e coisificação da vida – e, na verdade, a esfera do mercado como um horizonte aberto, inclusivo e não-dinamizado por poderes estruturais que desequilibram seja a balança do poder (mercado como uma esfera de não-poder estrutural – a sociedade não existe, lembremos dessa afirmação que é feita tanto por Friedrich August von Hayek quanto por Margareth Thatcher), seja a relacionalidade recíproca e a consequente mobilidade

social dali gerada em termos de meritocracia. No mesmo diapasão, as teorias políticas *de esquerda*, com caráter reformista, de índole liberal e social-democrata, têm dado ênfase a uma perspectiva de controle e de orientação políticos do mercado por parte do Estado de bem-estar social e em termos de acordo entre capital e trabalho, mas sempre de modo indireto e respeitando-se aquilo que consideram muito próprio da – e como – modernidade-modernização ocidental, a saber, a diferença, a separação e a não-imbricação de normatividade social, de política (institucional e não-institucional) e de lógica econômica (exploração do trabalho e autovalorização do capital). Em ambos os casos, a crítica e a opção socialistas e comunistas foram deslegitimadas como utopia no pior sentido do termo a partir dessa criação do mito capitalista de que falamos acima, em que a normalidade sistêmico-institucional e a progressão e o crescimento absolutos conseguiriam resolver as crises cíclicas do capitalismo que emergem exatamente em termos de normalidade, de progressão e de crescimento absolutos do mercado em relação à vida humana e ao meio ambiente. E foram deslegitimadas exatamente a partir da ideia de que a continuidade e a integridade sistêmicas seriam a única alternativa para se garantir transformação com estabilidade, reflexividade, autocontrole e autocorreção sem revolução, para se efetivar inclusão e integração sem ruptura sistêmica. O máximo de utopia possível aqui consistiu e consistiria exatamente em correção sistêmica apesar do sistema, atuação política a favor do sistema, e de um sistema, lembremos, apolítico-despolitizado, lógico-técnico e formalista-despersonalizado, com caráter autorreferencial, autossubsistente e autossuficiente, com sentido e dinâmica não-normativos, situação que, como estamos argumentando, simplesmente gera um caminho sem saída e uma impossibilidade prática para a *práxis* política, institucional (que tem de se conformar com intervenção indireta) e não-institucional (que simplesmente não pode assumir nenhum sentido antissistêmico). Da segunda metade do século XIX e chegando-se até às recentes crises socioeconômicas em nível global, especialmente até a crise financeira de 2008, foi esta a ideologia básica de justificação e de proteção do capitalismo como vida do todo, como toda a vida, e não é mero acaso que ela tem oscilado ora em governos neoliberais, ora em governos social-democratas como seus porta-vozes mais específicos. Seu argumento e seu trunfo centrais foram exatamente o de uma correção política indireta desde dentro do próprio sistema (isto é, financiamento da infraestrutura produtiva, acordo entre capital e trabalho, ênfase na inclusão pelo consumo e, finalmente, oferta

de direitos sociais por meio da arrecadação fiscal sobre o próprio consumo e renda e também sob a forma de receitas oriundas da venda de commodities ou de produtos industrializados ao mercado externo), correlacionada a uma deslegitimação direta de perspectivas antissistêmicas de ruptura, gerando-se uma posição institucional altamente sistêmica e recusando a ampliação da crítica social e da *práxis* política ao ponto da ruptura orientada por outros mundos possíveis: estabilização sistêmica como normalização do progresso e do crescimento absolutos foi a grande palavra de ordem e o fio condutor mais básico que permite-nos unir neoliberalismo (Mises e Hayek, Thatcher e Reagan) com liberalismo político (John Rawls e Robert Nozick, Bill Clinton, Tony Blair e Barack Obama) e social-democracia (Anthony Giddens, Jürgen Habermas, Angela Merkel, Fernando Henrique Cardoso e Luís Inácio Lula da Silva, por exemplo). Não por acaso as afirmações reiteradas, por *todas* estas figuras teórico-políticas, de erros e de acertos de esquerda e direita e, mais uma vez, sua ênfase em uma posição de centro, conciliatória, isto é, altamente institucionalista e sistêmica, com transformação por acomodação, por promoção do próprio sistema, sem ruptura sistêmica, sem enquadramento incisivo não só das falhas sistêmicas, mas também e sobretudo dessa ideologia da normalidade, da progressão e do crescimento absolutos.

De modo muito interessante, a primeira onda de destruição do mito capitalista da normalidade, da progressão e do crescimento absolutos foi dada em termos de vitórias eleitorais da extrema direta nos últimos anos, especialmente, para nosso caso, nos Estados Unidos e no Brasil, o que já nos deu uma amostra poderosa dessa reorientação do capitalismo enquanto abandonando em grande medida essa aura dourada própria ao mito da estabilidade sistêmica enquanto normalidade, progressão e crescimento absolutos. Passamos a ver de modo mais incisivo aquilo que aparentemente era próprio de democracias subdesenvolvidas que, no dizer de Francis Fukuyama, não se desenvolvem porque são instáveis institucional e politicamente, porque são instáveis internamente, a saber: de que o capitalismo pode conviver muito bem sem Estado democrático de direito ou de modo a enfraquecer poderosamente e a violar seguidamente esse mesmo Estado democrático de direito. Basta pensarmos no ideário do “liberal na economia e conservador nos costumes” para nos darmos conta de que essa extrema direita consegue radicalizar o processo de concentração primária do capital por meio da destruição da legislação trabalhista mais básica, de qualquer traço de solidariedade social e de responsabilidade institucional com o mundo do

trabalho e, finalmente, de qualquer proteção mínima ao meio ambiente, no momento mesmo em que diz aos quatro ventos que Brilhante Ustra respeitava os "direitos humanos de seus subordinados", de que o Brasil cumpre a legislação ambiental e, finalmente, de que o mundo vive hoje o grande perigo da "cristofobia". Com a extrema direita, portanto, aprendemos que a única parte possível de ser normalizada da modernidade é seu sistema econômico sem limites, incontido e imoderado, o qual não apenas convive bem em termos de patamares altos de concentração financeira e de exploração do trabalho e do meio ambiente apesar do Estado democrático de direito, como também pode abrir mão da diversidade, dos direitos humanos, da *práxis* política e, finalmente, das próprias instituições públicas que, supostamente influenciadas pelo "marxismo cultural", conforme a extrema direita, servem apenas para anular seja as maiorias sociais em nome de minorias, seja o sujeito honesto e trabalhador que acredita no mercado, em deus, na pátria, na família e na meritocracia – e também na bala, quando esses outros cinco princípios não resolvem os problemas de integração social, principalmente daqueles que não permanecem em seu (não)lugar.

Ora, o COVID-19 representou a radicalização desse abandono capitalista do mito da normalidade, da progressão e do crescimento absolutos como a justificativa simbólico-normativa do regime de exploração do trabalho, da vida social e do meio ambiente em prol da autorreprodução ilimitada do capital como pura instrumentalidade, despida agora de qualquer aura ideológica e de qualquer sensibilidade normativa e passando a ser autoapresentada de modo direto como exploração econômica pura e simples – algo que a extrema direita já havia iniciado em termos de autoritarismo político, de fundamentalismo religioso tosco e de grosseria institucional. A partir de agora, a normalidade tem de continuar como progressão e crescimento absolutos não porque isso é bom para cada uma das pessoas humanas, *mas porque isso é necessário para a sobrevivência da economia*. Melhor que morram alguns do que, por meio do isolamento social e da suspensão de grande parte das atividades não-essenciais, morrer-se a economia como um todo, a economia como totalidade, como toda a vida possível. Com efeito, na medida em que a progressão imparável do vírus e o crescimento aos milhões do número de infectados afetou *toda a estrutura* institucional, social e material desde a qual a economia como normalidade, progressão e crescimento absolutos se ancorava e da qual dependia para sustentar sua ideologia da crise fugaz, da crise cíclica facilmente resolúvel (a normalidade, a

progressão e o crescimento absolutos causam crises cíclicas que somente podem ser resolvidas por meio de mais normalidade, mais crescimento e mais progressão absolutos), os ideólogos capitalistas – não por acaso radicados diretamente na extrema direita em maior medida e em liberais e social-democratas em menor medida – passaram a defender explicitamente a pura e simples continuidade da vida institucional-social-material apesar da tragédia humana vivida, assumindo que a morte de alguns milhares ou milhões era e continua sendo aceitável para se salvar os bilhões sob a forma de continuidade da normalidade, da progressão e do crescimento da economia como totalidade, como vida de e para todos, como toda a vida possível. Nesse momento, toda a aura ideológica que sustenta o capitalismo foi destruída por seus próprios ideólogos, que reconhecem que a economia como instrumentalidade, tecnicalidade e coisificação da vida como um todo, da vida humana em particular, tem primazia e sobreposição às vidas particulares, não podendo ser desestruturada, imobilizada e travada porque alguns milhares ou milhões morrerão pela gripezinha, ou melhor, pelas comorbidades que já tinham e que foram apenas potencializadas por essa gripezinha. Nesse sentido, as vidas particulares (lembremos, aliás, que no neoliberalismo e mesmo no liberalismo político e na social-democracia, não existem mais classes sociais, mas apenas indivíduos – centralidade do individualismo metodológico) estão diretamente subordinadas, são basicamente subsidiárias à vitalidade e à integridade do sistema como normalidade, progressão e crescimento absolutos, de modo que, se eventualmente essas vidas particulares ameaçarem a estabilidade e o funcionamento do sistema ou mesmo se a normalidade e o funcionamento do sistema exigirem o consumo de vidas individuais, escolhe-se simplesmente pelo bem maior, que é o mercado (o mercado como a vida do todo, como toda a vida), e opta-se pela destruição de bens menores, isto é, de vidas particulares como meros meios e como simples objetos do sistema em sua normalidade, crescimento e progressão absolutos.

Nesse sentido, o COVID-19, como dizíamos logo acima, representa a consecução plena da crítica socialista e comunista relativamente ao sentido coisificador, instrumentalizador e técnico, não-político e não-normativo do sistema capitalista enquanto totalidade fundada na e dinamizada pela autorreprodução do capital enquanto fim em si mesmo, que transforma cada vida particular em subsidiária dessa estabilidade sistêmica como normalidade, progressão e crescimento absolutos – uma

subsidiariedade que significa também que cada vida particular é consequência da e só é possível pela economia como totalidade, como vida do todo e como toda a vida, ao ponto de poder deixar de existir ou de ser sacrificada se ameaçar a integridade desse todo lógico-técnico autorreferencial que a tudo submete e subsume. Por causa do COVID-19, aquilo que era uma constatação político-econômica em geral associada a uma postura antissistêmica e, portanto, compreendida como uma chaga moral socialista e comunista e como uma má utopia (a consequência do mito ou da ideologia da normalidade, da progressão e do crescimento absolutos é tanto a ideia de que perspectivas antissistêmicas não são legítimas quanto de que, nesse caso, o socialismo e o comunismo como posturas antissistêmicas estão deslocados ou se constituem simplesmente como chaga moral) aparece em toda a sua pujança na esfera pública e como um problema moral, como um dilema moral que afeta a todos indistintamente, que subsume a todos completamente: somos meros meios, mera carne no grande forno capitalista; somos, como vida, mera condição subsidiária e consequente da autorreprodução normalizada e da progressão e do crescimento absolutos do sistema capitalista e, portanto, nada valemos como vida quando interrompemos o funcionamento naturalizado do sistema, que ganhou independência das vidas humanas e, no máximo, que as entende como peças – sempre intercambiáveis e prescindíveis – para a autoestruturação não-normativa desse sistema lógico-técnico autorreferencial. Nesse caso, como dizíamos a crítica socialista e comunista aparece revivificada e plena de pujança em torno a um sistema de objetos que, no caso da economia capitalista, se coloca como vida total, como base e como âmbito dessa vida total que, por isso mesmo, torna todas as vidas particulares em subsidiárias da integridade dessa totalidade, compreendendo-as como meios, instrumentos, coisas, mera tecnicalidade, basicamente combustível garantidor da dinâmica sistêmica de autorreprodução do capital por meio da coisificação geral e total. Desse modo, o sistema econômico capitalista, enquanto uma estrutura autocentrada e autossubsistente com caráter lógico-técnico, apolítico-despolitizado e formalista-despersonalizado, precisa garantir máxima estabilidade interna em termos de normalidade, progressão e crescimento totalizantes e, para isso, necessita levar às últimas consequências a instrumentalização, a reificação e a tecnificação de cada vida humana em particular, vinculando-a ferreamente à economia como vida do todo e como toda a vida e, por isso mesmo, tornando possível cada vida particular *apenas se*

estiver conforme ao sistema técnico e ao princípio da instrumentalização e se servir como combustível para sua reprodução incontida ao longo do tempo – de modo que a vida humana só é possível se viabilizar o sistema, não sendo possível de nenhum outro modo. Ao gerar desestabilização, imobilização e travamento sistêmicos, ao impulsionar um enquadramento normativo de uma estrutura lógico-técnica, cada vida em particular torna-se descartável, posto que não-necessária técnica e normativamente, podendo ser destruída politicamente. A economia não suporta fatalismo e, da mesma, não aceita anormalidades internas (porque, como sistema totalizante, nada há fora dela e tudo precisa estar integrado, alinhado e estabilizado), exigindo exatamente normalidade, progressão e crescimento absolutos: vide as bolsas de valores, exemplares perfeitos da moralidade tresloucada como normalidade fingida e instrumentalização total da sociedade capitalista, a base de sua dinâmica totalizante irrefreável e de seu superego patológico que força a normalidade e a progressão permanentes e incontidas, a normalidade como progressão absoluta acima de tudo e contra tudo, acima de tudo e apesar de tudo.

Nesse sentido, passa para primeiro plano novamente a crítica socialista-comunista do capitalismo como sistema reificador, instrumentalizador e totalizante que se assume como a condição primeira e última da vida, de toda a vida e da vida do todo, para todos e para cada um dos sujeitos humanos, sem a qual não haverá propriamente o fenômeno humano em sua singularidade, ou seja, como um sistema lógico-técnico, não-político e não-normativo que, de modo autorreferencial, autossubsistente, autossuficiente e autocentrado, solidifica a vida humana como subsidiária e como consequência do próprio processo não-humano de normalidade da progressão e do crescimento absolutos do capital enquanto fim em si mesmo, relativamente ao qual tudo o mais se torna meio – isto é, o capital como instrumentalização absoluta e totalizante, como apagamento do humano. Ora, na medida em que, por causa do COVID-19, entrou em decadência a ideologia capitalista da normalidade, da progressão e do crescimento absolutos que foi encampada e fomentada tanto por neoliberais quanto por liberais e social-democratas enquanto a panaceia para o próprio problema das crises cíclicas do capitalismo causadas exatamente pela normalidade, pela progressão e pelo crescimento absolutos, tem-se a explicitação pungente da contradição insolúvel entre capitalismo e vida humana, entre instrumentalização e reificação da vida e a condição normativa dessa mesma vida e,

finalmente, por consequência, tem-se a grande ruptura sistêmica que é necessária para movimentos antissistêmicos assumirem uma postura de crítica e de enfrentamento da degeneração sistêmica como normalidade, progressão e crescimento absolutos e totalizantes: por outras palavras, não se pode mais esconder que somos apenas meios, objetos, coisas a serem utilizadas para a reprodução incontida, incontrolada e irracional do sistema de objetos e, assim, de que a solução para um sistema supostamente apolítico-despolitizado, lógico-técnico e formalista-despersonalizado com caráter autocentrado, autorreferencial, autossubsistente e autossuficiente consiste diretamente em sua destruição pelo humano, com a consequente construção de um novo mundo possível. É aqui que o socialismo e o comunismo reassumem e consolidam seu profundo sentido humanista enquanto *práxis* político-normativa emancipatória e universalista em torno ao humano, de tudo aquilo que nos faz humanos, no caso, para simplificar, a primazia dos valores de uso e a subsidiariedade dos valores de troca.

Considerações finais

A ideologia autossustentadora e autolegitimadora do capitalismo em termos de normalidade, progressão e crescimento absolutos ruiu e, como dissemos, simplesmente foi abandonada pelos arautos do capitalismo, especialmente pela nova-velha extrema direita. A partir de agora, a questão não é mais corrigir as crises cíclicas do capitalismo em termos de normalidade, progressão e crescimento absolutos com mais normalidade, progressão e crescimento absolutos *para o bem de todos e de cada um*; trata-se apenas de salvar a economia por meio do sacrifício de vidas humanas, porque a economia como o todo, como vida do todo, como toda a vida não pode parar de funcionar em seu movimento autocentrado incontido que implica exatamente na instrumentalização e na reificação de todos e de cada um. Ora, como também argumentamos acima, o socialismo e o comunismo, na medida em que conseguem reflexivizar essa situação de um sistema totalizante, instrumentalizante e coisificador que torna toda a vida e cada vida em subsidiárias de uma estrutura lógico-técnica, apolítico-despolitizada e formalista-despersonalizada com caráter não-normativo, tem condições de reafirmar uma perspectiva antissistêmica cujo objetivo consiste na implosão do sistema desde fora, em termos de *práxis* política e sob a forma de ênfase

nos valores de uso, apresentando e levando à consecução de outros mundos possíveis àquele viabilizado pelo sistema de objetos e sua ideologia e movimento de normalidade, progressão e crescimento absolutos da economia sobre a vida e contra a vida. De que modo o socialismo e o comunismo poderiam consolidar essa sua atuação antissistêmica e torná-la hegemônica socialmente, politicamente? À guisa de conclusão, nós apresentamos dois argumentos em torno a isso.

O primeiro deles consiste na criação e no exemplo de comunidades produtivas solidárias que conseguem provar que é possível reorientar a produção material em termos de uma socialização participativa e horizontalizada e de uma distribuição equitativa e integrativa capazes de satisfazer na sua plenitude as necessidades humanas, para começo de conversa as necessidades por sobrevivência – mas obviamente também a questão do próprio sentido vinculante. Se nos lembrarmos das cozinhas comunitárias do Movimento dos Trabalhadores Sem Teto, em São Paulo, bem como das comunidades autogestionárias seja do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra e do Exército Zapatista de Libertação Nacional, teremos um exemplo muito claro de que a auto-organização comunitária funciona, e funciona muito bem, assumindo exatamente um sentido antissistêmico capaz de reorientar tanto o tipo de relacionalidade social (horizontalizada, integradora, ecologicamente sustentável e normativa) quanto a forma de compreensão pessoal (em termos de retomada da autoestima, da autoconfiança e do sentido de pertença, de reconhecimento e de valorização sociais). O exemplo prático de que modelos alternativos de socialização-subjetivação funcionam é uma exigência inultrapassável da luta entre ideologias e, na verdade, das disputas hegemônicas entre posições políticas. Sem essa ênfase nos modelos autogestionários antissistêmicos, o socialismo e o comunismo não conseguirão enraizar-se na sociedade civil, ficando restritos a uma organização partidária direcionada de antemão à tentativa infrutífera de vitória eleitoral (tentativa infrutífera porque carente de exemplos práticos), a qual, de todo modo, demanda exatamente enraizamento e vinculação na sociedade civil.

Em segundo lugar, a consolidação da luta antissistêmica – já que socialismo e comunismo almejam novas formas de socialização e de subjetivação não mais condicionadas ao mercado totalizante, instrumental e reificador – precisa ampliar-se ao ponto de abarcar pautas ligadas não somente à economia, mas também às questões político-culturais mais amplas. Movimentos populares por terra e justiça estão mais

próximos do que se imagina dos movimentos negros, indígenas, feministas e LGBTQIA+, inclusive de movimentos em prol da ecologia. Na verdade, se nos lembrarmos da questão da interseccionalidade que foi consolidada nas ciências humanas e sociais exatamente por estes movimentos negros, indígenas, feministas e queer, perceberemos que há uma identidade política umbilical e uma imbricação de interesses por resistência, sobrevivência e frutificação – o que vai exigir esse fortalecimento da luta antissistêmica – entre estes diferentes grupos que, portanto, passam a estar situados na mesma condição de vítimas de uma modernização demarcada enquanto progressão totalizante como fascismo, colonialismo, racismo, instrumentalização incontida. Ademais, é importante salientarmos duas coisas, no que diz respeito a essa questão da união de lutas sociais, de movimentos sociopolíticos em termos de crítica do capitalismo: primeiro, de que uma nova sociedade não significa apenas uma nova estrutura econômica, mas também a construção de processos de socialização e de subjetivação efetivamente universalistas (em termos não-etnocêntricos e não-egocêntricos) e de práticas, valores e símbolos normativos capazes de dar conta da pluralização, da diferenciação, da heterogeneidade e da complexidade humanas, que não podem ser apagadas e nem minimizadas; e, segundo, por consequência, de que a luta antissistêmica comporta muito bem – e, na verdade, exige fortemente – seja essa perspectiva de interseccionalidade entre classe social, raça, sexo e gênero (e mesmo ecologia), seja, finalmente, essa amplitude e esse direcionamento múltiplo das lutas por reconhecimento, inclusão, integração e participação, situação que, como estamos falando, implica de modo inultrapassável em *práxis* política antissistêmica *diversificada*, atuante em múltiplas frentes (econômica, cultural, política, educacional, simbólica, institucional etc.) e realizada por múltiplos sujeitos interconectados, posto que, como estamos falando, o capitalismo contemporâneo assumiu sua faceta profundamente instrumental, coisificador e totalizante contra a vida humana como um todo, contra toda a diversidade, abrindo mão de suas ideologias mais básicas em torno à promoção da vida humana por meio da economia. A partir de agora, a economia como vida do todo e como toda a vida, calcada na instrumentalidade e na coisificação sob a forma de normalidade, progressão e crescimento absolutos e incontidos, com caráter não-normativo e não-político, é colocada diretamente como uma esfera total que estabelece tudo mais como meio para este fim autônomo, autocentrado, autorreferencial e autossubsistente que é a autorreprodução do capital.

A partir de agora, portanto, a luta antissistêmica se torna uma necessidade imperiosa e inultrapassável e precisa vir acompanhada seja de exemplos práticos de socialização-subjetivação antissistêmicas, seja de movimentos autogestionários e de comunidades auto-organizadas, seja, finalmente, de intersecção e mútua dependência dos múltiplos sujeitos sociopolíticos e de seus interesses de luta.

17. Alteridade em tempos de pandemia

https://doi.org/10.36592/9786587424460-17

Giovan Longo[1]

1. Considerações iniciais

Vivemos em tempos de pandemia! Tal expressão nos acompanhou nos últimos meses e, ao que tudo indica, permanecerá nos acompanhando por mais algum tempo. O vírus dessa gripe que se espalha em uma velocidade tal qual a velocidade do mundo contemporâneo, que se aproveitou do ritmo acelerado por nós vivido para ganhar cada vez mais terreno, expôs bem mais do que nossa fragilidade em termos biológicos diante de uma nova ameaça.

Ela escancarou a incapacidade de muitos humanos – uma assustadora quantidade de humanos na verdade – acolherem o outro, mostrarem preocupação para com ele. O isolamento social nos pareceu, inicialmente, uma oportunidade forçada para reconhecer a necessidade de estabelecermos relações de respeito e reconhecimento para com os outros seres humanos. Uma esperança que se mostrou ilusória desde o início, quando o próprio isolamento não foi visto enquanto forma de proteger os outros, mas como um atentado contra a liberdade individual.

A atual pandemia nos releva mais do que nossa fragilidade biológica diante do mundo. Revela uma doença para além da doença em si. Revela uma sociedade infectada por um narcisismo de morte[2] que se mostra em sintomas como aquele do egoísmo e/ou da incapacidade de reconhecer no outro alguém digno de consideração moral.

Fala-se agora em "novo normal" na esperança de que as coisas sejam melhores no mundo pós pandemia. Os discursos proferidos por muitos dão a impressão de que nos tornaremos pessoas melhores, que a experiência do isolamento, em um passe de mágica, transformará os humanos em pessoas mais solidárias e preocupadas com o próximo. Como, se mesmo antes do risco de contágio ao menos diminuir

---

[1] Doutorando no PPG Filosofia da PUCRS. Bolsista CAPES sob orientação do professor Dr. Fabio Caprio Leite de Castro

[2] Para utilizar uma expressão de André Green (ver referências).

significativamente, praias, praças e bares lotam? Nos tornaremos mais preocupados com o que? Com nossas contas bancárias? Afinal, parecemos muitas vezes muito mais preocupados com a saúde do sistema econômico do que com a saúde das pessoas que convivem conosco.

O presente artigo pretende ser uma reflexão sobre o contexto no qual nos encontramos. Esse breve texto tem como objetivo refletir a respeito de como, de uma maneira geral – buscando nunca ser generalistas – a vida do outro está sendo considerada. Apresentaremos nossas percepções a respeito das relações humanas em tempos de pandemia, refletindo também sobre como poderíamos construir verdadeiras relações de alteridade mesmo em meio a um contexto que exige de cada um e cada uma distanciamento físico. Começaremos, para tanto, apresentando o que entendemos por alteridade neste trabalho.

2. Do que falamos quando falamos de alteridade?

Quando falamos de alteridade, estamos nos referindo à significação dada pelo filósofo franco-lituano Emmanuel Levinas. E isso se dá por vários motivos. Entre eles, o fato de atualmente estarmos desenvolvendo uma tese doutoral que tem como fundamento central o seu pensamento. Mas esse não é o principal critério para a escolha da obra deste pensador como fundamentação teórica central desta reflexão.

A definição de alteridade de Levinas nos permite perceber no outro um sujeito indispensável para o próprio surgimento do eu. Minha subjetividade, nesse sentido, é constituída na relação com esse outro, que é definido pelo filósofo como possuidor de um rosto/olhar (*Visage*) que não pode ser definido, caricaturado. O outro, quando respeitado em sua identidade, quando considerado enquanto outro e não enquanto objeto, permanece um mistério, pois nunca é possível ao eu defini-lo ou conhece-lo por completo.

Isso não é um problema. Pelo contrário. É um processo natural, de respeito à identidade dele. O outro é um mistério justamente porque ele é um outro, diferente do eu. Qualquer tentativa de defini-lo é falha, na medida em que o eu olha para o outro a partir de si, do que esse eu é. Definindo-o a partir de si, o eu só consegue projetar a si mesmo no outro, ignorando ou condenando as diferenças presentes nele, exigindo que o outro se torne igual ao eu e, sufocando sua identidade, torna-o um mesmo. O eu, ao

olhá-lo como mesmo, deixa de preocupar-se com as necessidades do outro, principalmente quando elas são diferentes daquelas do eu ou oferecem algum obstáculo para a realização plena dos desejos e vontades individualistas desse eu.

Eu e outro são diferentes. E esse é o princípio de qualquer relação de alteridade que busque ser de legítimo cuidado e respeito. A diferença aqui não é (ou não deveria ser) um problema. O problema e considerar que essa diferença é um problema.

É em meio ao contato com essa diferença que o próprio eu surge. Para Levinas esse eu, um sujeito de identidade própria, de individualidade única, tem na relação com o outro uma condição indispensável para sua própria existência. O outro, para o filósofo franco-lituano, vem ao encontro do eu, o retira de um estado de fruição imediata sem qualquer preocupação com a temporalidade, sem qualquer noção de si e do mundo e cria condições para que esse eu desenvolva essas noções. O eu consciente de si, que surge a partir dessa relação é, para Levinas, um eu responsável[3].

Não há condições ou limites para essa responsabilidade. Ela não precisa de motivos pois é parte constituinte do eu. "Ser eu" é "ser responsável...", e "responsável por...". Não é, portanto, uma escolha.

> Sou eu que suporto outrem, que dele sou responsável. [...] A minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me. De facto, trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou deposição do eu soberano na consciência de si, deposição que é precisamente a sua responsabilidade por outrem. A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, humanamente, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. [...] Tal é a minha identidade inalienável de sujeito.[4]

Em síntese, nossa subjetividade própria e única aparece/surge/se desenvolve no contato com o outro, sujeito também de uma responsabilidade própria e única. Esse outro é um outro que não pode ser definido, cujo rosto/olhar não cabe em conceito algum, pois toda tentativa de conceituação gera desrespeito à sua identidade, objetificação, intolerância, violência, negação do que ele é. A relação com ele, portanto,

---

[3] Para mais informações a respeito da responsabilidade em Levinas, sugerimos a leitura de nossa dissertação de mestrado, publicada pela Editora Fi: LONGO, Giovan. *A anterioridade da responsabilidade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

[4] LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2014, p. 84.

não é marcada por uma definição de quem ele é, mas por um respeito advindo de uma responsabilidade fundamental que exige do eu, inclusive, um olhar atento sobre as dificuldades e necessidades desse outro.

Entretanto, o que muitas observamos nessa pandemia do COVID, é exatamente o contrário. É claro que muitas pessoas foram e são exemplos de empatia e cuidado com os outros. Infelizmente, essa não é regra geral. Em muitas situações o outro ficou (e permanece) em segundo plano. Há aqui uma inversão da lógica levinasiana: a liberdade individual se sobrepôs à responsabilidade pelo outro.

3. A pandemia como espelho de uma cultura do mesmo.

A filosofia da alteridade levinasiana provoca uma inversão no que tradicionalmente, no ocidente, compreendemos como os espaços ou lugares da liberdade e da responsabilidade.

Levinas é um crítico da filosofia ocidental. Por ser uma forma de pensamento que começa pela ontologia, essa filosofia parte de um conceito que universaliza a identidade, o conceito de "ser". Como tudo cabe no ser e começa no ser, as particularidades surgem a partir de uma universalidade. Primeiro há, nesse sentido, a existência em si (o ser), depois o existente (o ente). O problema é que essa existência precisa também ela de uma identidade para ser pensada. E a identidade é sempre aquela daquele que está pensando ou seja, do eu. O resultado é sempre uma universalização de uma identidade particular e a exigência de que todos se adequem a essa identidade. Aqueles de identidades diferentes são taxados como os errados, as ameaças, os problemas. As necessidades que são diferentes daquelas do eu são colocadas como secundárias, quando não são ignoradas por serem consideradas exageros ou combatidas por serem consideradas ameaças.

Quando Levinas expõe o que ele pensa a respeito da alteridade, ele propõe um pensamento que inicia pela ética, entendida aqui enquanto relação, a relação de alteridade. Tal relação, como já mencionamos no ponto anterior, é marcada pela responsabilidade. Ser é "ser responsável por...". É a relação de alteridade que permite ao eu surgir enquanto sujeito de identidade própria. Após esse "surgimento" é que é possível falar em liberdade. O sujeito que é capaz de pensar sobre sua liberdade, exercê-la ou exigi-la, já está constituído de responsabilidade, uma vez que, como

vimos, ele próprio é responsabilidade. Nesse sentido, a responsabilidade pelo outro antecede a liberdade individual. É marcada por uma heteronomia constituída das exigências que vêm do clamor do outro.

> A subjetividade do em-si é assim como uma obediência a uma ordem que se realiza antes que a ordem se faça ouvir, a anarquia mesma. O sujeito como Eu (Moi) mantém-se já na liberdade, além de si, além da relação ao pré-original, ao pré-liminar, além da pura passividade, mais antiga do que aquela que, contrariando a atividade de sua inércia, a supõe. A passividade pura que precede a liberdade é responsabilidade. Mas a responsabilidade que não deve nada à minha liberdade é minha responsabilidade pela liberdade dos outros. Lá onde eu teria podido permanecer como espectador, eu sou responsável, em outros termos, tomo a palavra. Nada mais é teatro, o drama não é mais jogo. Tudo é grave.[5]

A pandemia na qual nos encontramos escancara aquilo que Levinas critica no pensamento ocidental. A forma como os sujeitos lidam com o contexto vivido atualmente mostra uma incapacidade de colocar as necessidades do outro como prioritárias. Em nome de uma liberdade individual, livre de qualquer responsabilidade pelo outro há um descaso com a vida. A promessa de um mundo pós pandemia mais solidário foi e continua sendo sufocada cada vez mais pelo egoísmo, fruto do individualismo a que a contemporaneidade se entregou.

As redes sociais, por exemplo, são um excelente espelho de tal sociedade. Discursos como "deixa a gente fazer festa se a gente quiser; se ficarmos doentes o problema é nosso", demostram como está sendo difícil perceber a responsabilidade que cada um e cada uma tem sobre o outro. Não pertencer ao chamado "grupo de risco" deu segurança e "passe livre" a muitas pessoas que, se sentindo fora de perigo, foram incapazes de perceber (ou não quiseram) que estavam colocando em risco a vida do outro.

O contexto político, no caso do Brasil, contribuiu e continua contribuindo para que o descaso com o outro se torne cada vez maior. Em Levinas, não temos uma teoria política explicita. Entretanto é possível, ao longo de seus escritos, encontrar elementos para se pensar essa dimensão. Em síntese, na relação entre eu e outro, há aquele que Levinas chama de terceiro, o outro do outro. As relações humanas não se restringem a

[5] LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem.* Petrópolis: Vozes, 2012, p. 85.

relações a dois. Vivendo em sociedade muitos são os outros. Com os vários outros, surgem as várias demandas e a responsabilidade encontra seu caráter plural, presente em sua infinitude.

A política pode ser vista, a partir do filósofo franco-lituano, como uma forma de estender essa responsabilidade a todos os outros. O terceiro exige do eu uma responsabilidade voltada para todas as direções. O outro pode vir de qualquer lado e não há prioridade nem comparação entre ele e o terceiro. Nesse sentido, a proposta levinasiana de uma organização política promove o "ser para o outro..." a "ser por todos...". O eu político, nesse sentido, é o eu responsável por tudo e por todos. Tal ideia está diretamente relacionada ao que o filósofo entende por justiça.

> [...] la justicia no sigue siendo justicia más que en una sociedad en la que no existe distinción entre próximos y lejanos, pero en la que permanece la imposibilidad de pasar de largo al lado del más próximo; donde la igualdad de todos está sostenida por mi desigualdad, por el exceso de mis deberes sobre mis derechos. El olvido de sí mueve la justicia. Por ello, no carece de importancia saber si el Estado igualitario y justo en el cual el hombre se realiza – Estado que se trata de instituir y, sobre todo, de mantener – procede de una guerra de todos contra todos o de la irreductible responsabilidad del uno para con todos y, por tanto, si puede prescindir de amistades y de rostros.[6]

O que se observa de nossas lideranças, entretanto, é justamente o contrário. A regra está focada no "todos pelo eu...". A preocupação maior está sendo defender o próprio discurso, não admitir o erro, querer estar certo a todo custo, mesmo quando esse custo são as vidas de milhares de pessoas. *Fake News* e descredito na ciência são algumas das armas. E quem sofre é a população. É claro que somente criticar os líderes não explica todo o contexto. Os discursos excludentes e individualistas de nossas lideranças são legitimados por uma parcela da população que vê nessa legitimação uma oportunidade para justificar os próprios atos. O discurso do líder, nesse sentido, é visto pelos liderados como uma forma de justificar a si e aos outros os motivos que os levam, nesse momento de "exceção", a não exercer sua responsabilidade para com o outro, como se a responsabilidade por ele pudesse ser reduzida a uma escolha livre.

---

[6] LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme, 2011, p. 239-240.

Tais atitudes, é claro, não são exclusivas de momentos históricos específicos, como aqueles pandêmicos. Entretanto, nesses momentos, elas se mostram mais visíveis.

A luta pela retomada econômica, por exemplo, é na maioria das vezes uma luta pela manutenção dos próprios privilégios e não pela conservação da vida daqueles e daquelas em situação de vulnerabilidade e que não possuem um emprego assegurado. Do contrário, viveríamos em uma sociedade onde a informalidade no que se refere aos empregos estaria em processo de extinção, onde haveria políticas públicas que protegeriam os sujeitos mais vulneráveis. Enfim, onde não existiriam pessoas vivendo em um limite tal que proteger sua vida e de seus familiares pode representar colocar tais vidas em risco sob outras perspectivas. Infelizmente, nas carreatas e protestos contra o fechamento dos comércios, há muito mais pessoas preocupadas com as férias que terão que ser canceladas do que com as pessoas que passarão fome.

Em tempos de pandemia, algumas pessoas sofrem mais do que outras. Levinas, ao nos alertar sobre a necessidade de sermos responsáveis com os outros, utilizava como "figuras da alteridade", ou seja, figuras representativas do outro em risco, do outro sobre quem devemos dirigir nosso olhar e ouvidos atentos, a do órfão, da viúva e do estrangeiro. Essas figuras fazem referência a todas e todos que sofrem, que são excluídos, marginalizados, que estão em situação de vulnerabilidade. Algo sempre lhes é tirado ou negado. Conforme destaca Susin,

> O pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro que não sou eu: não têm alimentos – nem pão, nem música, nem flores – não têm vestuário – nem roupas, nem títulos, nem funções sociais – não têm habitação e nem porta para separar a própria intimidade. Sem gozo do mundo e sem felicidade, com necessidades sem poder satisfazê-las, estão ameaçados de morte na própria corporeidade e na própria intimidade.[7]

No atual contexto, outras figuras também ficam evidentes. Boaventura de Sousa Santos em *a cruel pedagogia do vírus*[8] fala daqueles e daquelas que estão ao sul da quarentena. Sul aqui não remete a um espaço geográfico, mas simbólico. Aqueles ao sul são sempre os mais marginalizados. No capítulo 3, justamente intitulado *A sul da*

---

[7] SUSIN, Luis Carlos. *O homem messiânico:* uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 201.
[8] Ver referências.

quarentena. Ele destaca algumas dessas figuras, que se aproximam da tríade apresentada por Levinas: as mulheres, que ficam mais expostas à violência doméstica; os trabalhadores informais, ditos autônomos, que não possuem nenhuma garantia de auxílio e mesmo quando recebem algo, como o auxílio emergencial, estão sujeitas a disputas políticas que fazem com que tal auxílio nem sempre chegue onde deveria chegar; os trabalhadores de rua; os sem-teto; os moradores das periferias, cuja situação de vulnerabilidade impede que possam realmente estar em isolamento; aqueles que se encontram em campos de refugiados, vistos como inimigos em muitos lugares onde não são vistos como dignos de preocupação; as pessoas com deficiência, que em tempos "normais" já encontram uma sociedade despreparada para acolhê-las; os idosos, que muitas vezes são colocados em verdadeiros depósitos e esquecidos lá por não serem "produtivos". Além desses, muitos outros

> A lista dos que estão a sul da quarentena está longe de ser exaustiva. Basta pensar em gente encarcerada e nas pessoas com problemas de saúde mental, nomeadamente depressão. Mas o elenco selecionado mostra duas coisas. Por um lado, ao contrário do que é veiculado pela mídia e pelas organizações internacionais, a quarentena não só torna mais visíveis, como reforça a injustiça, a discriminação, a exclusão social e o sofrimento injusto que elas provocam. Acontece que tais assimetrias se tornam mais invisíveis em face do pânico que se apodera dos que não estão habituados a esse sofrimento.

A quarentena dá ao eu a possibilidade de ignorar o sofrimento do outro. Enquanto antes era preciso virar o rosto ao passar por alguém que sofria, ou criar uma narrativa para si mesmo convencendo-se de que nada poderia ser feito, agora é preciso apenas desligar a televisão, não ler mais o jornal e buscar refugio nas redes sociais. Mas não nos enganemos. O problema não é ficar em casa. Essa seria uma nova narrativa para justificar o fato do eu permanecer de braços cruzados diante das velhas injustiças que agora se mostram mais evidentes e cruéis ou para justificar a lotação das praias, lugares turísticos e shoppings. Aliás, esses são excelentes lugares para fugirmos de nossa responsabilidade perante o outro, uma vez que o sofrimento parece não chegar ali. Tais espaços não se encontram no sul da quarentena, nem são acessíveis àqueles e àquelas que ali habitam.

Levinas nunca deixou de destacar que o pedido de ajuda vindo do outro é impossível de ser ouvido. O máximo que o eu pode fazer é ignorá-lo. E ignorando tal pedido, deixa de ser responsável, abrindo mão daquilo que, como vimos, é constitutivo de sua própria identidade. A pandemia está permitindo ao eu fechar-se em si mesmo, em nome da necessidade de proteger primeiro a si, buscar primeiro o seu bem estar. Mas isso está pondo em risco a vida de muitas pessoas. É fácil, entretanto, evitar qualquer culpa moral por conta disso. É só reduzir a números as pessoas que sofrem e morrem. Estatisticamente ficaremos bem, desde que não estejamos dentro das estatísticas negativas.

Nosso egoísmo, fruto do individualismo que marca a contemporaneidade, origina uma espécie de narcisismo de morte, que provoca a morte de si mesmo em um sentido existencial (uma vez que não existo fora da relação com o outro), e a morte do outro, em um sentido também existencial ao tornar esse outro um mesmo, mas sobretudo em um sentido orgânico, uma vez que o descaso para com a vida do outro pode lhe causar também morte biológica. Entretanto é possível e mais do que necessário buscar relações de alteridade em tempos pandêmicos. Elas podem salvar tanto quanto uma vacina, que aliás depende diretamente dessa alteridade para ser eficaz, segura e disponível a todas as pessoas[9].

Em tempos como aquele que estamos vivendo, mais do que nunca a responsabilidade para com os outros deveria ser posta como urgente. Ao invés disso, como já destacamos ao longo do presente texto, o que se observa é um egoísmo assassino por parte de muitas pessoas que, em nome de um suposto direito à liberdade, são incapazes de solidariedade e cuidado para com as demais pessoas.

Essa noção de liberdade soberana, fundamentada na ideia de uma autonomia dos sujeitos, que perpassa toda tradição ocidental é aquela noção tão criticada por Levinas. Note caro leitor, que o que acabamos de destacar aqui já apareceu inúmeras vezes ao longo do texto. Isso não é por acaso. Os discursos por detrás das decisões que estão sendo tomadas pelos líderes dos países, e mesmo aqueles em nível micro, do vizinho ou da vizinha que amontoam uma série de “amigos” para “tentar voltar um pouco à normalidade” são fundamentados por essa ideia de soberania do indivíduo.

---

[9] Até o presente momento (novembro de 2020) há uma verdadeira corrida pela vacina. Mas essa corrida não é colaborativa na medida em que várias empresas e países estão disputando para ver quem será o primeiro a descobri-la. A vida das pessoas parece ser a menor das preocupações. Os discursos dão a impressão de que a vacina se tornou símbolo de poder econômico a quem primeiro lançá-la. A solidariedade está sendo substituída pelo “quem pode mais, chora menos”.

É claro que cada estado está lidando de forma diferente com o atual contexto, inclusive limitando significativamente as possibilidades de agir das pessoas. Se olharmos o que aconteceu ao redor do mundo desde o primeiro caso de COVID, vamos perceber situações em determinados lugares que apontam para outra direção diferente daquela descrita até aqui: a de falta de liberdade. O que gerou e continua gerando uma série de polêmicas em torno, por exemplo, da legitimidade ou não de um estado de exceção, ou ainda sobre as diversas tecnologias de controle e vigilância que estão sendo utilizadas. Ambos os lados da história – o dos defensores e o dos críticos – buscam suas razões para justificar suas posições[10].

Mas, mesmo onde ela é limitada, ainda assim o que se compreende enquanto liberdade é essa forma de ser, agir e pensar autônoma, livre de qualquer regra, de qualquer responsabilidade. Ou seja, continua-se a trabalhar com uma noção de liberdade que é incapaz de expressar a responsabilidade para com os outros como parte fundamental de sua própria constituição. Os outros na verdade, nessa noção específica, limitam a liberdade do eu. Ter que cuidar do outro é abrir mão daquilo que é do eu por direito. Ele que tome conta de si.

Bem, as consequências desse pensamento são mais do que evidentes historicamente. Vão desde as várias formas de escravidão que ocorreram ao longo da história, até as guerras que mataram milhões de pessoas. Passam também pela incapacidade de se solidarizar com a dor do outro, de reconhecer a obrigação que temos para com ele, sobretudo aquele que sofre.

É claro que não podemos ser generalistas. E há também quem diga que a solidariedade para com os que sofrem é mais recorrente do que estamos aqui sugerindo. É só ver nas redes sociais como as pessoas constantemente reagem com indignação aos atos de violência ao redor do mundo. Mas até que ponto essas manifestações são reais preocupações com os outros e não apenas uma forma de

[10] Uma nota aqui é necessária para evitar qualquer equívoco. Não estamos defendo aqui que estados que adotam atualmente uma postura de vigilância constante e controle mais agressivo estejam sendo mais efetivos no combate ao COVID. O que estamos tentando mostrar é que, não importa quais são os protocolos adotados, se são mais ou menos rígidos, se permitem maior ou menor poder de decisão aos indivíduos, o que está por detrás de todos eles é essa ideia de liberdade criticada por Levinas, que faz com que o descaso com o outro permaneça. Seja através de indivíduos em estados mais "liberais", ou mesmo através do próprio estado em estados mais restritivos, "controladores", o outro e a vida humana no geral quase sempre estão em segundo plano. Além disso, não poderíamos deixar de pelo menos mencionar que, em muitos lugares, "líderes" estão aproveitando o atual momento para por em prática políticas de morte justificadas a partir do que chamam de contexto de exceção, em uma atitude de oportunismo diante da atual situação, uma vez que essas políticas já estavam sendo gestadas, esperando-se o "momento certo" para pô-las em prática.

alimentar o próprio ego capitalizando *likes* e atenção? Até que ponto tais manifestações não são apenas uma forma de criar uma imagem falsa de si como alguém sensível à dor do mundo e, portanto, digno e merecedor de aplausos?

Por que ousamos afirmar isso? Por alguns motivos bem simples de identificar. Em primeiro lugar, normalmente a indignação perante as injustiças não vai além da simples manifestação. Ela dificilmente se torna uma ação concreta. É claro que calar é pior ainda, mas manifestar-se sobre uma injustiça nas redes sociais, por exemplo, deveria ser apenas o primeiro passo. Se não ocorrerem outros movimentos, como o de pelo menos exigir que os órgãos competentes assumam suas responsabilidades, tal manifestação corre o risco de não ter qualquer efeito para aqueles que sofrem e ser logo esquecida tanto por aqueles que leem quanto por aquele que escreve. Esse, aliás, é o segundo motivo: a rapidez com que as coisas são esquecidas. Uma tragédia é digna de indignação até o momento em que ela deixa de ser "novidade", até o momento em que ela não produz mais qualquer benefício para o eu que se indigna.

Judith Butler, em março, ao escrever sobre a pandemia [11] , falava dos empresários ansiosos por capitalizar o sofrimento em uma referência àqueles e àquelas que buscavam (e continuam buscando) lucrar com as consequências da pandemia. Em um nível mais micro, essa capitalização pode se mostrar de várias formas, como por exemplo, a tentativa de capitalizar atenção promovendo a si mesmo ou a si mesma. Às vezes, a indignação não passa de uma tentativa egoísta de se apresentar como "pessoa do bem".

Como já procuramos deixar claro, tais constatações não devem ser generalizadas. Muitas pessoas demonstram preocupações legítimas para com os outros. Muitas, inclusive, são capazes de abrir mão de uma série de coisas que teriam à disposição para realmente salvar vidas.

Mas, o que tudo isso tem a ver com a pandemia? Muita coisa, diríamos. Ao longo dos meses, pudemos observar essa incapacidade de perceber as necessidades do outro e de ser responsável para com ele das mais diversas formas. Desde os supermercados esvaziando em um movimento insano de pessoas "tentando garantir a própria sobrevivência" sem se preocupar se as pessoas que viriam em seguida teriam produtos à disposição também para si, até aqueles e aquelas que foram incapazes de abrir mão

---

[11] BUTLER, Judith. El capitalismo tiene sus límites. *In*. *Sopa de Wuhan*: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias. ASPO, 2020, p. 59-66.

de alguns "prazeres" para proteger os outros. E, desta vez, não é tão complexo ser responsável para com o outro. É só fazer nada. É só, se você puder, ficar em casa.

É claro que o eu apenas ficar em casa não é o suficiente. A responsabilidade do eu exige muito mais. Mas já é melhor do que apenas postar uma foto de uma aglomeração, sendo essa foto tirada no meio da própria aglomeração. O mundo está cheio de pessoas que proferiram discursos indignadas com o descaso dos outros, ilustrando esses discursos com imagens feitas por elas mesmas, nos locais que geraram tal indignação. Elas foram incapazes de perceber que, se haviam muitas pessoas naquele local, isso ocorreu porque elas também estavam lá.

Apesar do tom de desabafo presente no parágrafo anterior, não estamos destacando esses pontos com esse objetivo – ou apenas com esse objetivo. Queremos, antes de mais nada, mostrar que, diante do cenário que se desenhou e que provavelmente vai permanecer por pelo menos mais alguns meses[12], a única forma de garantirmos a sobrevivência das pessoas é assumindo verdadeiramente nossa responsabilidade para com os outros. A pandemia, como vimos, mata de várias formas. Olhar somente para si, desconsiderando o outro é uma das piores.

4. Alteridade em tempos de pandemia – necessidade e salvação

A alteridade levinasiana parte do princípio de que somos responsáveis pelos outros. Tal responsabilidade é irrecíproca, insubstituível e ilimitada. Somente uma relação assim pode nos ajudar em tempos como o que estamos vivendo. Mesmo sendo egoístas, provavelmente sobreviveremos (ou pelo menos grande parte de nós). Tal sobrevivência, entretanto, se dará às custas de milhares de vidas que poderiam ter sido salvas se fossemos capazes de empatia e cuidado para com o outro.

Discursos como "alguns infelizmente vão morrer", ou a transformação dos viventes em estatísticas que confortam e conformam quando estão baixas só mostram que até agora nada se aprendeu. Levinas, entretanto, pode nos dar pistas de como agir nesse momento, de como proteger todas as pessoas que correm mais risco. Essa talvez seja, em nosso século, só a primeira grande pandemia[13] de muitas que estão por vir. Se

---

[12] Esperamos que uma vacina seja desenvolvida o quanto antes. Mas sabemos que além da fabricação da vacina, há ainda a questão da distribuição da mesma. Projeções mais otimistas atuais (novembro de 2020) afirmam que uma vacina estará disponível ao longo do primeiro semestre do próximo ano.

[13] Ela não é a primeira do século XXI. Mas as outras, devido aos locais que foram atingidos, não foram capazes de causar tanta mobilização. Infelizmente, enquanto somente o outro distante está sofrendo, a

não aprendermos a ser solidários para com os outros, pereceremos.

Assumir nossa responsabilidade para com o outro é o primeiro passo. A prioridade não pode ser essa falsa ideia de liberdade que nos acompanha ao longo da tradição ocidental. Prioritária é a vida do outro. Ser responsável por ele, nesse sentido, é anterior a qualquer desejo ou vontade individual.

Isso faz com que repensemos o próprio significado de liberdade. Ser livre não pode ser entendido como fazer o que eu quero quando eu quero. Ou ainda, ser livre não significa priorizar a si próprio em detrimento dos outros. Uma das imagens do descaso coletivo quando os primeiros casos começaram a ser identificado no Brasil, um descaso de coletivos formado por eus individualistas incapazes de pensar o próprio coletivo no qual estavam inseridos, foi a daqueles que foram flagrados saindo dos supermercados com carinhos de compras cheio de produtos de mesmo tipo (carrinho de arroz, de papel higiênico). Ao serem questionadas pelos repórteres sobre se elas não estavam preocupadas que algumas pessoas poderiam ficar sem os produtos devido a outras estarem levando em grande quantidade, várias respondiam que em situações como aquela "era cada um por si".

A liberdade, para Levinas, precisa ser entendida como existindo a partir da responsabilidade pelos outros. O outro, nesse sentido, com seu clamor e suas necessidades, não limita a liberdade do eu, mas permite que ela exista

> Existe uma possibilidade conjunta da liberdade e do outro, a qual permite dar um sentido a esta noção de liberdade finita sem atingir a liberdade na sua finitude. [...] Na "liberdade finita", desprende-se uma região de liberdade que a finitude, ou a limitação, não afeta no seu querer, mesmo se a afeta no seu poder. A liberdade finita não é uma liberdade infinita a agir num campo finito e, por isso, limitada. É liberdade de um eu, cuja responsabilidade ilimitada (não medida pela liberdade e irredutível à não-liberdade) exige a subjetividade como o que nada nem ninguém seria capaz de substituir [...].
> Ela consiste em fazer o que se tem vocação para fazer, em fazer aquilo que mais ninguém, para além de mim, pode fazer. Assim, limitada por outrem, ela continua

capacidade de indignação e preocupação é limitada. Quando o êxtase inicial causado pelos meios de comunicação de massa termina, tal sofrimento é esquecido e a "normalidade" retorna.

> liberdade. Porque vem de uma heteronomia que é inspiração – inspiração que é o próprio pneuma do psiquismo.[14]

Ser livre, nesse sentido, é poder ser responsável pelos outros. Essa é a única liberdade possível, na medida em que vivendo com os outros, o eu inevitavelmente tem para com eles responsabilidades e viver sem eles não é opção, na medida em que não há eu sem o outro.

Essa ideia de liberdade pode parecer, em um primeiro momento, tudo menos liberdade. Mas o problema não está na definição levinasiana e sim na idealização sobre a qual esse conceito foi fundamentado no ocidente. Se pensou uma liberdade impossível, na medida em que a ausência daquilo que definimos como "impedimentos" não é possível no mundo. E mesmo que o eu pudesse viver isolado não haveria qualquer possibilidade de tal liberdade. Isso porque também somos responsáveis pelo mundo não humano e pelo lugar onde habitamos.

No atual contexto pandêmico, reclamar tal liberdade é um ato suicida e assassino na medida em que estamos colocando não só nossa vida em risco, mas a vida de todas as outras pessoas. Alguém poderá afirmar que tal análise é um exagero. Diríamos que mais exagero ainda é colocar acima da vida dos outros um ideal ficcional de liberdade, que só existe no imaginário do eu que totaliza o mundo.

Reconhecer o outro enquanto outro é fundamental para o estabelecimento de relações autênticas de respeito e cuidado. Mais do que isso. É fundamental para a sobrevivência da própria espécie. Nossa responsabilidade, para Levinas, independe desse dado, na medida em que ela existe por si, e não a partir de possíveis consequências negativas de nossos atos. Por isso ela é incondicional. Mesmo assim podemos nos permitir a fazer algumas considerações. Se não colaborarmos uns com os outros, não sobrevivermos. O egoísmo que marca nossa história já pôs em risco a vida de todo o planeta. Continuaremos a testar os limites da vida até quando?

Levando em consideração o que entendemos aqui como alteridade, a pandemia nos coloca outros desafios para além dos existentes. Já é difícil estabelecer verdadeiras relações de alteridade no face a face. O atual contexto nos obriga, se formos verdadeiramente responsáveis e seguirmos as recomendações de segurança, a buscar relações de alteridade à distância.

---

[14] LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a Morte e o Tempo*. Trad. Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 208.

É claro que o face a face levinasiano tem um sentido muito maior do que o da necessidade de uma presença material do outro. Isso nos permite ver esse sentido como o chamado que exige do eu tomar uma atitude e essa exigência pode ser sim feita à distância física, na medida em que na responsabilidade pelo outro não tem distância máxima e seu clamor chega de todos os lados e de todas as formas. A hospitalidade não mede distância e pode, quando necessário, ser uma responsabilidade pelo rosto virtual. A pandemia nos mostrou que ser hospitaleiro é também acolher as necessidades do outro, mesmo quando elas estão relacionadas à distância que eu preciso ter dele. E isso de maneira alguma significa fazer nada. Pelo contrário, é fazer algo. É aceitar a solidão mesmo que ela nos machuque, pois a dor do outro é sempre maior. Essa é nossa responsabilidade.

Considerações finais

Tentamos, ao longo do presente texto, apresentar uma breve reflexão a respeito dos tempos em que estamos vivendo, que testam nossa capacidade de nos relacionarmos com os outros e que expõe nossa incapacidade, enquanto humanidade e muitas vezes enquanto sujeitos particulares, de ver no outro alguém de olhar/rosto próprio, único.

Precisamos ter cuidado. Em tempos ditos “normais” esquecemos com facilidade daqueles que sofrem, na medida em que nossas sociedades costumam banalizar esses sofrimentos. Ficando em casa, não olhando diretamente para aquele que sofre, podemos cair na tentação de pensar que tal sofrimento já não existe mais. Mas ele existe. Mais do que nunca há pessoas que sofrem. Ficar buscando narrativas que justifiquem nossa incapacidade ou falta de vontade de assumir nossa responsabilidade pelos outros não ajuda em coisa alguma.

A filosofia levinasiana pode nos ajudar a compreender melhor o que significa relacionar-se com os outros, ser livre, ser responsável. É preciso evitar e combater qualquer atividade egóica que impossibilita ao eu ter verdadeira empatia para com os outros. E falamos aqui de verdadeira empatia, pois observamos uma série de discursos individualistas disfarçados de boas ações ao longo desses meses em que deveríamos ressignificar vários elementos de nossa existência e da forma como nos relacionamos com o mundo.

Ao invés disso, estamos buscando o "novo normal", que nada mais é do que aquele contexto anterior à pandemia com no máximo uma nova aparência. Um normal que se mostrou falho ao precisar originar soluções concretas para os problemas que estavam surgindo. O resultado foram várias vidas perdidas. Isso tudo pode ser evitado se, antes de qualquer preocupação econômica ou de interesse puramente individualista, nos preocuparmos verdadeiramente com os outros, construindo relações de alteridade pautadas por uma responsabilidade incondicional.

Referências

BUTLER, Judith. El capitalismo tiene sus límites. *In*. *Sopa de Wuhan*: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias. ASPO, 2020, p. 59-66.

GREEN, André. *Narcisismo de vida, narcisismo de morte*. São Paulo: Editora Escuta, 1988.

LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 2012.

LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a Morte e o Tempo*. Trad. Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2014, p. 84.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2016.

LONGO, Giovan. *A anterioridade da responsabilidade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A cruel pedagogia do vírus*. São Paulo: Boitempo, 2020, edição digital.

SUSIN, Luis Carlos. *O homem messiânico*: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984.

18. Horror ao tédio, ou a arte quarentenada

 https://doi.org/10.36592/9786587424460-18

Guilherme Reolon de Oliveira[1]

> Sim, o império está doente e, o que é pior, procura habituar-se às suas doenças. O propósito de minhas explorações é o seguinte: perscrutando os vestígios de felicidade que ainda se entreveem, posso medir o grau de penúria. Para descobrir quanta escuridão existe em torno, é preciso concentrar o olhar nas luzes fracas e distantes.
> (CALVINO, 1990, p.57).

"Poesia numa hora dessas?" perguntou um colunista do jornal de maior circulação impressa do país, no início da pandemia, diante do sofrimento, do medo e da insegurança, frente a uma realidade incerta, com um vírus totalmente desconhecido. A importância das artes – ainda que caracterizada por muitos como supérflua, principalmente se comparada aos problemas sanitários e de saúde, consequências da nova doença instaurada – durante a quarentena (que parece interminável!), no entanto, parece-nos fundamental. No início, houve uma onda, uma inundação de *lives*, em que artistas, sem saber como proceder no novo cenário, expuseram seus trabalhos em apresentações ao vivo na internet. Tais *lives*, muitas vezes acompanhadas de campanhas de doações de alimentos e Equipamentos de Proteção Individual (destinados especialmente aos profissionais da saúde e às entidades de assistência social), depois de um esgotamento, uma proliferação, estressaram também o espectador (tendo em vista o excesso de apresentações e a angústia da escolha). Este, o espectador, com isso, migrou para as mídias tradicionais, como a televisão (com programas, especialmente de humor, dedicados ao tema da quarentena, em paralelo àos números e estatísticas bombardeados a todo instante pelos programas jornalísticos, repetitivos na temática, e *lives* de especialistas, mais

[1] Filósofo, sociólogo (Mtb 1.029) e jornalista (Mtb 15.241). Editor do site apolineo.net, curador e crítico de arte. Doutorando em Filosofia (PUC-RS), Mestre em História, Teoria e Crítica de Arte (PPGAV/UFRGS), Mestre em Psicologia Social e Institucional (UFRGS), Bacharel em Ciências Sociais (UFRGS), Bacharel em Filosofia (UFRGS/UCS) e Bacharel em Comunicação Social – Jornalismo (UCS). E-mail: guilhermereolon@terra.com.br

acadêmicas). Ou para mecanismos de *streaming*, de filmes e séries, que já vinham crescendo, mas aumentaram consideravelmente em seus números de assinantes.

É consenso que a arte, agora quarentenada (com a ausência de apresentações ao vivo de peças de teatro, espetáculos de dança, shows musicais, exposições – não digitais – de artes visuais), exerce papel constituidor da/na sociedade (inclusive econômico-financeiro, com a geração de emprego e renda a inúmeros profissionais, bem como de economia criativa) e no bem-estar individual (saúde física e mental, e na instauração de subjetividade, por meio da produção de sentido e presença). Uma das funções da arte é a de operar como uma forma de conhecimento da realidade. A pandemia, nesse sentido, parece colocar em xeque, inclusive, a ontologia da arte.

A arte tem papel estruturador societário (do coletivo), porque além de uma função antecipatória, possibilita (favorece, não institui obrigatoriamente) o laço social, lança os alicerces para o que está por vir (e aí sua responsabilidade, seu caráter ético), e dá espaço para a sublimação (segundo Freud, negação do princípio da realidade, via transformação do instinto sexual em arte), em contraposição à barbárie, conduz a uma catarse para instintos agressivos. Neste último sentido, em uma sociedade que valoriza a "passagem ao ato" de fantasias perversas, não estaria a arte perdendo sua real função, transformando-se em mais um veículo de apoio à fetichização dos objetos [2] (ou, melhor, de meras coisas), principalmente quando, por meio de *performances*, convida o espectador, ou melhor, o obriga a participar de "jogos" dos quais não sabe as regras?

> A arte pode cumprir sua função revolucionária interna somente se ela própria não se torna parte de qualquer *establishment*, inclusive o *establishment* revolucionário [...] A realização da arte como princípio de reconstrução social pressupõe mudanças sociais fundamentais. O que está em jogo não é o embelezamento do que existe, mas sim a reorientação total da vida em uma nova sociedade. [...] Por que o artista hoje parece incapaz de encontrar a transfiguração e a transubstancialização da forma que capte as coisas e as liberte de sua sujeição a uma realidade bruta e destrutiva? [...] Não uma arte política, não a política como arte, porém a arte como arquitetura de uma sociedade livre. (MARCUSE, 2000, p.161-170)

[2] "Através da liberação de formas, linhas, cores e concepções estéticas, através da mixagem de todas as culturas e de todos os estilos, nossa cultura produziu uma estetização geral" (BAUDRILLARD, 1990, p.23).

O objeto só é auratizado quando não tem função utilitária. A arte só acontece na inefabilidade[3] e no prazer desinteressado. Não há transvaloração do objeto em obra de arte se este se configura como instrumento[4]. A obra adquire o verdadeiro estatuto de arte quando atinge o limiar do não-dito, na pura expressividade[5] do dizer não-dizendo: a própria linguagem (e não o objeto) é, pois, transfigurada numa universalidade[6]. No cinema, dois exemplos são "Orgulho e Preconceito" (*Pride and Prejudice*, 2005), e "Amor além da vida" (*What dreams may came*, 1998). No primeiro, o sublime, ainda que complementado pelo figurino, pelo roteiro, pela fotografia, está no indizível, nos olhares, nas frases inacabadas, nos sentimentos, nos pensamentos dos personagens, "ditos" não pela palavra. No segundo, é a qualidade plástica, do Paraíso criado como uma tela impressionista, carregado de tinta, cuja cor é a própria expressividade de um "além da vida", a partir do sentimento familiar vivido "na Vida". No cinema, cabe lembrar ainda de "O sorriso de Mona Lisa" (*Monalisa Smile*, 2003), mas aqui a arte não exatamente no conteúdo fílmico (claro que ali também há), mas numa cena específica, quando Julia Roberts, a professora de História da Arte, encomenda um painel-tela de Pollock e, diante da surpresa de suas alunas (trata-se de um *College* conservador, nos anos 60) – "isso é arte?" interroga uma delas – apenas diz: "parem de falar, aproximem-se, olhem-no de perto, e apenas apreciem!": a interpretação[7] não é necessária, arte acontece, por si, identiferenciando-se na novidade (não apenas material, mas espiritual[8] – ou seja, na forma e no conteúdo, no exterior e no interior da obra).

---

[3] "A vida é êxtase, como a escalada do Everest, sim, mas também é toda indefinição, necessita de pequenas traduções e algumas mitificações" (ALBUQUERQUE, 2009, p.74).

[4] "O que se conserva, a coisa ou a obra de arte, é um bloco de sensações, isto é, um composto de perceptos e afectos. Os perceptos não mais são percepções, são independentes daqueles que os experimentam. [...] O artista cria blocos de perceptos e afectos, mas a única lei da criação é que o composto deve ficar de pé sozinho. O mais difícil." (DELEUZE, 1992, p.213-214); "Composição, eis a única definição da arte. A composição é estética, e o que não é composto não é uma obra de arte" (p.247).

[5] Aqui não me refiro, ainda, à Presença, tal como conceituada por Gumbrecht (2010).

[6] "A interação do universal e do particular, que se produz inconscientemente nas obras de arte e que a estética tem de elevar à consciência, é a verdadeira necessidade de uma concepção dialética de arte" (ADORNO, 1993, p.205).

[7] As teorias da arte contemporânea introduzem a Interpretação como elemento constituinte, fundamental da obra de arte. A obra, entretanto, independe da Interpretação: ela é o que apresenta. Kant, no parágrafo 9 da *Crítica da faculdade do juízo*, afirma: "É belo o que agrada universalmente sem conceito". Denegar a Interpretação, no entanto, não compactua com o sem-sentido. O sentido é condição para a coisa, o artefato, elevar-se à obra de arte. Baudrillard destaca: "A arte é obrigada a significar; nem sequer se pode suicidar no cotidiano" (s/d, p.118).

[8] "A união dos dois tipos de força – a da inteligência ou da espiritualidade e a da forma ou da perfeição técnica – é coisa rara, o que a história da arte igualmente prova" (KANDINSKY, 1991, p.168).

Kant, em sua *Crítica da faculdade do juízo*, afirmara que “o Belo é o símbolo da moralidade”. Se a (des)lógica contemporânea é a da des-simbolização, com o Imagético (“fingindo-se” de Imaginário) a imperar e a se sobrepor ao Simbólico (à linguagem), como pensar em “símbolo”?. Se o símbolo se desintegra – e a arte do sem-sentido nos mostra isso, trancafiando o Belo nas *caves* e nas instalações –, a moralidade e o enlace fundamental, fundacional, são denegados, por conseguinte: a *hybris* toma conta!

Talvez nem grau zero (plenitude de sentido), nem sem-sentido (anti-sentido), mas Presença e Sentido dialetizados, porque na Arte sempre há *sujeito* (feitor) e *sujeito* (olhador), em relação – obra e experiência estética. Um novo paradigma, que vise uma arte efetiva, verdadeira, *pós-nonsense* (pós-grau zero[9]), *pós-mídia* (cultura-de-Sentido e não cultura-de-imagem), ainda mais se torna *necessário*, senão *obrigatório*, propiciando, então, que a *hybrida* crie um novo estatuto existencial, pleno de sentido, ou seja, ético e estético por excelência. Só assim – se a arte se restabelecer como tal – é que ela será, também como Kant afirmara, *liberdade*[10]. Só assim, enterraremos essa “existência inautêntica” (segundo Heidegger), calcada numa cultura da máquina e da técnica (que deveria ser ferramenta e não fim em si mesma). Só assim escaparemos às armadilhas do esfacelamento do Ser[11].

Talvez a arte seja importante fundamento para as questões éticas contemporâneas, como abertura para a alteridade e a valorização da diferença – Olhar o Outro em sua singularidade – tendo em vista exatamente a responsabilidade para com o Outro que se dá no conceito de acolhimento e hospitalidade em Levinas, posteriormente revisado por Derrida.

O filósofo da desconstrução destaca que, no acolhimento, a ética interrompe a tradição filosófica do parto e desfaz a astúcia do mestre quando este finge desaparecer

---

[9] “O que se mostra no limiar entre ser e não-ser, entre sensível e inteligível, entre palavra e coisa, não é o abismo incolor do nada, mas a espiral luminosa do possível. Poder significa: nem atribuir, nem negar” (AGAMBEN, *apud Bartleby, ou da contingência*)

[10] “[...] enquanto o particular e o universal divergirem, não há liberdade” (ADORNO, 1993, p.56)

[11] “A partir dos Tempos Modernos, a filosofia teve de dar adeus à metafísica, à verdade, ao Ser, à ciência, às grandes ideologias, às utopias da modernidade; ao homem também, que ela entregou ao cuidado das ciências humanas. Mas ela nunca pôde, de fato, cortar os laços com a arte. Ferramenta pedagógica, argumento teológico, instrumento de propaganda, cópia da natureza, aparência inofensiva, reflexo da realidade, projeção de fantasmas, paixão narcisista, objeto de prazer, meio de conhecimento, a arte sempre foi o brinquedo da filosofia. A filosofia, todavia, leva a sério tal brinquedo, talvez com secreta inveja do artista, capaz de apreender com um gesto, com uma cor, com um simples acorde o que os discursos e os conceitos nunca conseguem realmente expressar. A arte revela-se assim como a questão essencial da filosofia. [...] E é por essa razão que o filósofo da arte não pode, sob pena de ele mesmo desaparecer, acreditar seriamente em uma morte da arte” (JIMENEZ, 1999, p.390-391).

atrás da figura da parteira. Uma política de hospitalidade é uma política do poder quanto ao hóspede, quer seja ele o que acolhe ou o acolhido. Para Levinas, o acolhimento dá e recebe outra coisa, mais do que eu e mais do que outra coisa:

> Desde as primeiras páginas de Totalidade e infinito, lê-se que abordar o Outro no discurso é *acolher* sua expressão em que ele ultrapassa a todo instante a ideia que se poderia ter dele. É então *receber* do Outro para além da capacidade do eu; o que significa exatamente: ter a ideia do infinito. Porém isso significa também ser ensinado. A relação com o Outro ou o Discurso é uma relação não-alérgica, uma relação ética, porém esse discurso *acolhido* é um ensinamento. Porém o ensinamento não retorna à maiêutica. Ele vem do exterior e me traz mais do que eu contenho. (DERRIDA, 2004, p.35-35).

Esse receber, proposto como sinônimo de acolher por Derrida, só recebe na medida – uma medida desmedida – em que ele recebe para além da capacidade do eu. Essa desproporção dissimétrica marca a lei da hospitalidade. A palavra "acolher" designa, com a noção de Rosto, a abertura do eu, e a anterioridade filosófica do sendo sobre o ser. O Discurso, assim, se apresenta como Justiça "na retidão do acolhimento dado ao rosto" (DERRIDA, 2004, p.46). Nossa questão é exatamente neste ponto: se a arte pode ser entendida como Discurso, atuando como produtora de sentido e presença numa dimensão de abertura à alteridade.

A hospitalidade, para Derrida (2004), é a *essância* (diferente de essência) do que é, ou antes do que *se abre* assim para além do ser. Numa continuidade do pensamento levinasiano, a hospitalidade é infinita ou ela não é; ela é acordada ao acolhimento da ideia do infinito, portando do incondicional, e é a partir de sua abertura que se pode dizer, como o fará Levinas, que a ética não é uma disciplina da filosofia, mas a *"filosofia primeira"*.

Pensamos que a arte pode figurar precisamente como originária de um olhar para o diferente e como abertura para questões fundamentais da contemporaneidade – como fielmente é produzida, sempre como atenção ao tempo presente, e mesmo como antecipatória de problemáticas futuras – a partir das formulações do conceito de acolhimento e hospitalidade, tendo em vista que a lógica desses, como destaca Derrida, é uma "estranha lógica, mas tão esclarecedora, essa de um senhor impaciente que espera seu hóspede como um libertador, seu emancipador" (2003, p.107).

Entendemos que a arte é suspensão da linguagem, porque anterior a ela. Novamente, parece-nos que a arte acontece na hospitalidade, só é se acolhe, se permite uma abertura do eu. Nesse sentido, Derrida acrescenta:

> Já nos aconteceu de perguntarmo-nos se a hospitalidade absoluta, hiperbólica, incondicional, não consistiria em suspender a linguagem, uma certa linguagem determinada, e mesmo o endereçamento ao outro. Sendo assim, não seria preciso submeter a uma espécie de contenção essa tentação de perguntar ao outro quem ele é, qual é o seu nome, de onde ele vem, etc? Não seria preciso abster-se de colocar essas questões que anunciam um tal número de condições requeridas, portanto limites a uma hospitalidade assim constrangida e confinada num direito e num dever? (DERRIDA, 2003, p.117).

Merleau-Ponty ressalta que "a criação artística colabora, de maneira privilegiada, com a elaboração da questão do Ser" (1984, p.109). Mondzain (2015), em outras palavras, ao pensar uma ontologia da imagem, destaca:

> a imagem é [...] duas coisas em uma: ao mesmo tempo uma operadora em uma relação e objeto produzido por essa relação. As operações imaginantes são inseparáveis dos gestos que produzem os signos que, por essa razão, permitem os processos de identificação e a separação sem as quais não haveria sujeito. A definição da imagem é, portanto, inseparável da definição de sujeito (MONDZAIN, 2015, p.39)

Rancière (2015), em outro sentido, lembra que a vida das imagens é uma vida ao mesmo tempo mais sólida que a das aparências e uma vida mais leve que a das potências maléficas (p.193): em outros termos, não são apenas representações, não são tão coisas em si, são uma mescla, nem inocentes de suas consequências, nem supremo-poderosas. Para o teórico, "as imagens não são reflexos, sombras ou artifícios, são seres viventes, quer dizer, organismos dotados de desejos" (2015, p.193).

Em outra passagem, ele explicita melhor o que quer dizer com esse termo tão inusual quando se trata de imagem – ser vivente: "a imagem é eficaz ao abolir a distinção usual entre a abstração desencarnada das palavras e a vitalidade do corpo" (p.199). Rancière esclarece: "o que constitui uma imagem é a operação que transforma uma corporeidade em outra" (p.200), ou seja, a imagem é justamente a passagem entre

palavra e corporeidade, entre o imaterial e o material, entre significante e significado. Ou, até mesmo, a passagem entre significantes, o que lhe confere exatamente o caráter de Sujeito, na conceituação de Lacan (1961), aquele que desliza numa cadeia de significantes, o que é representado por um significante para outro significante.

Para Rancière, "dar às imagens sua consistência própria é justamente lhes dar a consistência de quase-corpo que são mais que ilusões, menos que organismos vivos" (p.200). A imagem só é como *quase*, ou seja, ela só *é*, só *acontece*, só se estrutura ou se constitui como sujeito a partir do olhar do Outro: sua potência só ascende a partir desse olhar desejante que, por sua vez, lhe confere desejo e consistência, ainda que ficcional[12].

Durante a pandemia, diante da fundamental importância que a arte exerce, como destacamos no início deste ensaio (tanto no quesito econômico-financeiro, com a geração de emprego e renda e movimentação da economia criativa, como no bem-estar individual, na saúde física e mental, bem como na produção de subjetividade, por meio do sentido e da presença), esta (a arte) acaba por operar também um exercício de poder, tal como as práticas clínicas e a governança.

O exercício do poder opera através de uma modalidade especial de ação, de natureza agônica, que pode ser entendida como o governo das próprias ações e das ações dos outros. Governo significa ordenar um campo de probabilidades através da condução de condutas, ou seja, governar é "conduzir" ações. Para Foucault (1982), "a conduta é, ao mesmo tempo, o ato de 'conduzir' os outros e a maneira de se comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidade" (Foucault, 1982, p.243).

Segundo Tedesco e Rodrigues (2009), as práticas clínicas podem ser afirmadas como formas de governo do outro, ou seja, ação realizada sobre a maneira como o outro se cuida para se governar. A arte também opera nesse sentido, dado seu papel societário, evidenciado na pandemia. Trata-se de atos que contribuem na construção do autogoverno do outro. E, ao realizar essa aproximação entre arte, prática clínica e modo de governo, "a problematização ética é recolocada em novos termos. A questão é saber como a ética, que diz respeito à 'relação consigo', se aplica no contexto do governo do outro" (p.91).

---

[12] "A *lógica das imagens* [...] é uma *lógica da mostração*: as imagens nos dão a ver alguma coisa, nos colocam alguma coisa "sob os olhos" e sua demonstração procede, portanto, de uma mostração" (BOEHM, 2015, p.23).

A orientação ética da arte deve, portanto, alocar-se do lado da incitação ao movimento de forças, da instalação e da preservação dos jogos de poder. Tal estratégica deve ser realizada em duas direções:

> De um lado, devemos evitar, nas relações de poder, que soframos os abusos de poder por parte do outro que visa conduzir nossas ações. De outro lado, e é o que mais nos interessa apontar no momento, devemos evitar exercer sobre o outro o poder indevido, forma de poder que conduza a estados de dominação. Em ambos os casos, trata-se de escapar dos estados de dominação e, para tanto, é preciso realizar um trabalho sobre nós mesmos que ao mesmo tempo nos transforme, opere deslocamentos de forças nos jogos de poder e, consequentemente, nos impeça de subjugar os outros. (TEDESCO & RODRIGUES, 2009, p.91-92).

É nesse sentido que a arte funciona como cuidado de si, como pressuposto para escape do estado de dominação, operando naquele sentido, de deslocamento de forças nos jogos de poder. O cuidado consigo mesmo visa administrar bem as relações de poder no sentido da não-dominação, como bem conceituara Foucault (1984): "aquele que cuida adequadamente de si mesmo é, por isso mesmo, capaz de se conduzir adequadamente na relação aos outros e para os outros" (p.271).

Cuidado de si e cuidado dos outros precisam estar entrecruzados no manejo das práticas que alimentam a circulação das assimetrias de poder, para, dessa forma, melhor acolherem os movimentos *éticos* de invenção de si mesmo. A "relação consigo" torna-se a estratégia ética principal uma vez que "não se deve fazer passar o cuidado dos outros na frente do cuidado de si; o cuidado de si vem eticamente em primeiro lugar, na medida em que a relação consigo mesmo é ontologicamente primária" (Foucault, 1984, p.271).

Para governar os outros é preciso antes governar a si mesmo. O cuidado de si, conceituado por Foucault remete ao conceito grego de *askésis*. Um aspecto importante nesse último conceito (que de certa maneira nos remete ao "chegar-a-ser-o-que-se-é" nietzschiano) é a possibilidade de invenção de si mesmo através das práticas de si, e, segundo Laponte (2003), "não a descoberta da verdade de um sujeito que estaria oculta, eclipsada pela falta de consciência de si mesmo. As diferentes formas de práticas de si não são, dessa forma, 'tomadas de consciência'" (p.77).

O cuidado de si, para Foucault, reverbera em uma "estética da existência", que implica todo um conjunto de trabalhos sobre si mesmo no sentido de estetizar-se, produzir-se como uma obra de arte, bela aos olhos dos outros (e de si). Esse trabalho estético de produzir-se como obra de arte é o principal esforço ao nível das relações do sujeito consigo mesmo, destacando o princípio 'ocupa-te de ti mesmo' (e conhece-te a ti mesmo) e colocando-o como condição para o conhecimento de si, o que quer dizer que esse sujeito histórico se constitui *eticamente* nesse movimento que vai do trabalhar-se ao conhecer-se: .

> Existem os cuidados com o corpo, os regimes da saúde, os exercícios físicos sem excesso, a satisfação, tão medida quanto possível, das necessidades. Existem as meditações, as leituras, as anotações que se toma sobre livros ou conversações ouvidas, e que mais tarde serão relidas, a rememoração das verdades que já se sabe mas de que convém apropriar-se ainda melhor. [...] as conversas com um confidente, com amigos, com um guia ou diretor; às quais se acrescenta a correspondência onde se expõe o estado da própria alma, solicita-se conselhos, ou eles são fornecidos a quem deles necessita. [...] em torno dos cuidados consigo toda uma atividade da palavra e de escrita se desenvolveu, na qual se ligam o trabalho de si para consigo e a comunicação com outrem. Tem-se aí um dos pontos mais importantes dessa atividade consagrada a si mesmo: ela não constitui um exercício da solidão, mas sim uma verdadeira prática social. (FOUCAULT, 1985, p.56-57).

O filósofo destaca, em um de seus últimos seminários no *Collège de France*, dedicado ao tema do governo de si e dos outros, que, em particular nos dois primeiros séculos de nossa era, houve um desenvolvimento de uma (certa) "cultura de si" que adquirira naquele momento tais dimensões que se podia falar de uma verdadeira era dourada da cultura de si, vinculada à verdade, a uma "coragem da verdade", encarnada no sentido de um "falar francamente".

> E nessa cultura de si, nessa relação consigo, viu-se desenvolver toda uma técnica e toda uma arte que se aprendem e se exercem. Viu-se que essa arte de si necessita de uma relação com o outro. Em outras palavras: não se pode cuidar de si mesmo, se preocupar consigo mesmo sem ter relação com o outro. E o papel desse outro é precisamente dizer a verdade, dizer toda a verdade, ou em todo caso dizer toda a

> verdade necessária, e dizê-la de uma certa forma que é precisamente a *parresía*, que mais uma vez é traduzida pela fala franca. (FOUCAULT, 2010, p.43)

Assim, há uma dupla temática do cuidado de si e do conhecimento de si: a obrigação de todo indivíduo de se preocupar consigo mesmo, imediatamente ligada, como sua condição, ao conhecimento de si. Ninguém pode cuidar de si sem se conhecer. A arte, nesse sentido, é um conhecimento de si, a partir de um saber (ainda que suposto) do artista, ou uma experiência estética, propiciada ou alicerçada por este, também fundamentado numa prática de conhecimento de si próprio. O que está em questão é como tal conhecimento reverbera no cuidado de si, como uma ação mais ampla, existencial, como construção de uma "estética da existência", tornando-se si mesmo, tornando-se obra de arte, e autor dessa obra, logo artista. E, ainda, como esse cuidado de si é condição *sine qua non* para a constituição de um cuidado dos outros, fundamento do cuidado de si destes outros, e a criação de uma estilística, dando vasão às singularidades e à diferença, como resistência à fragilização das subjetividades contemporâneas e suas sintomáticas: o desamparo, o desespero, o sofrimento psíquico, além de suas consequências psicopatológicas e comportamentais.

Heidegger chama de *Befindlichkeit* (sentimento de situação) um existencial que acompanha toda a compreensão do *Dasein* (do ser-no-mundo, a existência em si) e, em especial, as relações deste com seu conceito-chave de cuidado (*Sorge*). Segundo Stein (2000):

> O cuidado se constitui como ser do ser-aí, porque nele se estabelece uma relação circular entre afecção e compreensão, na medida em que é eliminada a ideia de representação e substituída por um modo de ser-em, de ser-no-mundo e de relação do ser-aí consigo mesmo como ter-que-ser e ser-para-a-morte (facticidade e existência). O cuidado é o ser do ser-aí porque o ser-aí tem nele o horizonte de seu sentido: a temporalidade. Então o cuidado, com o caminho pelo qual o ser-aí, numa relação ontológica consigo mesmo, consegue, pela afecção e pela compreensão, ser, de algum modo, todas as coisas. (STEIN, 2000, p.157)

Quando a arte se restringe à esfera digital, como durante a pandemia, uma vez que também quarentenada, seu próprio conceito também é questionado, assim como o de virtualidade e ficção. "Não há instauração da verdade sem uma posição essencial

da alteridade" complementa Foucault, no seminário de 1984. Por isso, talvez, cada vez mais enclausurados em nossas individualidades, nos prendemos às ficções e às virtualidades, às mascaras das redes sociais, com o totalitarismo das versões. Valorizamos *Pokemon Go*, ignoramos os malefícios do lítio e do silício na saúde, não consideramos problemático sermos localizados e vigiados via GPS e em conexões com o *Facebook*. Somos conhecidos por números, cadastros e cartões de crédito. Nos afastamos do Rosto e do Olhar, simbólicos do Outro, como destacara Levinas: "O encontro com Outrem é imediatamente minha responsabilidade por ele [...] é sempre a partir do Rosto, a partir da responsabilidade por outrem que aparece a justiça, que comporta julgamento e comparação, comparação daquilo que, em princípio, é incomparável, pois cada ser é único, todo outrem é único".

As ciências humanas que, em sua origem, eram chamadas de ciências do espírito, em contraposição às ciências da natureza, físicas e biológicas, sempre tiveram em seu cerne preocupações éticas relativas ao homem e suas relações. Contudo, com os avanços científicos e tecnológicos, evidenciados durante a pandemia de COVID-19, passaram a ciências cada vez mais técnicas, com procedimentos e métodos apropriados de outras ciências, visando uma afirmação e, principalmente, um reconhecimento daqueles cientistas. É estranho, muitos temos ojeriza ao tecnicismo, mas permanecemos neste caminho. E, com isso, nos afastamos cada vez das humanidades, essa grande área que abarcaria todos nossos estudos. As humanidades sempre se caracterizaram por um equilíbrio entre a técnica e a arte. Pendemos, no entanto, cada vez mais, para o tecnicismo.

Heidegger nos alertara sobre isso na primeira metade do século XX: para os perigos da articulação entre *tecné* e *logos*, convertida em tecnologia. E, consequentemente, nos afastamos da verdade. Disse o pensador que mais filosófica que a ciência e mais rigorosa, ou seja, mais próxima da essência da coisa, é a arte. Afirmou ele: §204 – A arte não é tomada nem como um campo de realização cultural nem como uma manifestação do Espírito. Ela pertence ao acontecer-poético-apropriante (*Ereignis*), a partir do qual se determina o "sentido do Ser". (HEIDEGGER, 2010).

A obra de arte dá a conhecer o que o utensílio é em verdade: a exposição sobre os sapatos pintados por Van Gogh leva Heidegger a definir a essência da arte como o pôr-se em obra da verdade do sendo (§55 e §65, 2010). Pode-se, inclusive fazer uma

identificação do conceito de Grau Zero do Ser ao de Verdade do hermeneuta alemão. Para ele (§130), a verdade é não-verdade na medida em que lhe pertence o âmbito da proveniência do ainda-não revelado, no sentido de velamento (cuidado, guarda, conservação, proteção: resguardar o deixar acontecer).

Paul Valery, também no início do século XX, observando o papel que a ciência desempenhava na Primeira Guerra Mundial, afirmou: “Temo que o espírito esteja se transformando numa coisa supérflua”. Que a pandemia de COVID-19, além de destacar o papel da ciência na sociedade, também provoque um retorno às humanidades por meio da arte. Para, também com ética e sem fragmentações, não sufocar o que de humano permanece em cada um de nós! E que arte, no “novo normal”, também retorne renovada, hospitalidade!

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã.** São Paulo: Abril Cultural, 2000a (Coleção Os Pensadores).

ADORNO, Theodor. **Teoria estética**. Lisboa: Edições 70, 1993.

ADORNO, Theodor.; HORKHEIMER, Max. **Conceito de iluminismo**. São Paulo: Abril Cultural, 2000a. (Coleção Os Pensadores).

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. A indústria cultural: o iluminismo como mistificação de massas. In: LIMA, Luiz Costa. **Teoria da cultura de massa**. 5 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000b.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.

ALBUQUERQUE FILHO, Dinarte. **Leminski:** o samurai-malandro. Caxias do Sul: EDUCS, 2009.

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 1995.

BAUDRILLARD, Jean. **A transparência do mal**: ensaio sobre os fenômenos extremos. 8 ed. Campinas: Papirus, 1990.

BAUDRILLARD, Jean. Carnaval/Canibal. In: SILVA, Juremir Machado da; SCHULER, Fernando. **Metamorfoses da cultura contemporânea**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

BAUDRILLARD, Jean. **Para uma crítica da economia política do signo**. São Paulo: Martins Fontes, s/d.

BOEHM, Gottfried. Aquilo que se mostra: sobre a diferença icônica. IN: ALLOA, Emmanuel (org.). **Pensar a imagem**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CALVINO, Ítalo. **As cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspetiva, 2011.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: 34, 1992.

DERRIDA, Jacques. **Posições**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DERRIDA, Jacques. A palavra acolhimento. In: **Adeus à Emmanuel Levinas**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DERRIDA, Jacques. **Da hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003.

DIDIER-HUBERMAN, Georges. **O que vemos, o que nos olha**. São Paulo: 34, 2010.

FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia**: subjetividade e sentido ético em Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

FOUCAULT, Michel (1982). O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**: par além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 3**: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel (1984). A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: **Ética, sexualidade e política**. Coleção Ditos & Escritos. Vol. 5. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**: curso no Collège de France (1982-83). São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GUMBRECHT, Hans. **Produção de presença**: o que o sentido não consegue transmitir. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. São Paulo: Edições 70, 2010.

JIMENEZ, Marc. **O que é estética?** São Leopoldo: Unisinos, 1999.

KANDINSKY, W. **Do espiritual na arte**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

KANDINSKY, W. A gramática da criação. In: **Do espiritual na arte**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

KANDINSKY, W. Sobre a questão da forma. In: **Do espiritual na arte**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LOPONTE, Luciana. Do Nietzsche trágico ao Foucault ético: sobre estética da existência e uma ética para docência. **Revista Educação & Realidade**, UFRGS, v.28, n.2, jul/dez 2003.

LEVINAS, Emmanuel. **De l'existence à l'existant**. Paris: Vrin, 1986.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: 70, 1988.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. **La realité et son ombre**. In: Les Temps Modernes, n. 38, nov. 1948, p.771-789.

LEVINAS, Emmanuel. **De l'oblitération**. Paris: Editions de la difference, 1990.

MARCUSE, Herbert. A arte na sociedade unidimensional. In: LIMA, Luiz Costa. **Teoria da cultura de massa**. 5 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

MARCUSE, Herbert. **A dimensão estética**. São Paulo: Martins Fontes; Lisboa: Edições 70, 1977.

MONDZAIN, Marie-José. A imagem entre proveniência e destinação. In: ALLOA, Emmanuel (org.). **Pensar a imagem**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

RANCIÈRE, Jacques. As imagens querem realmente viver? In: ALLOA, Emmanuel (org.). **Pensar a imagem**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

STEIN, Ernildo. Nota do tradutor. In: HEIDEGGER, Martin. **Identidade e diferença**. Petrópolis: Vozes, 2006.

STEIN, Ernildo. **Diferença e metafísica**: ensaios sobre a desconstrução. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

TEDESCO, Silvia; RODRIGUES, Cristiano. Por uma perspectiva ética das práticas do cuidado no contemporâneo. In: NASCIMENTO, Maria Livia; TEDESCO, Silvia. **Ética e subjetividade**: novos impasses no contemporâneo. Porto Alegre: Sulina, 2009.

19. Mosaico incompleto da Pandemia no Brasil ou reminiscências e imagens do cotidiano de um país que ainda não se descobriu envergonhado

https://doi.org/10.36592/9786587424460-19

Isabella Fernanda Ferreira[1]

RETRATO

Retratos, lembranças, histórias, pessoas, vidas.
Momentos felizes, tristes, lágrimas sorrisos.

Viver é uma arte que possui diversos quadros,
Ora claros, ora escuros,
Mas, é preciso saber ser bom pintor,
Usando as cores da aquarela do amor
E se cair o nanquim
Sobre a pétala da flor,
Abre os olhos, pois, dali, pode sair um beija-flor.

Retratos, lembranças, histórias, pessoas, vidas.
Momentos felizes, tristes, lágrimas sorrisos.

O passado é um quadro,
Terminado, lapidado e acabado,
Deixando os seus detalhes para o já.
O presente é a pérola, que o artista certamente usará
Para os detalhes aperfeiçoar.
E se acaso terminar e um detalhe esquecer,
O futuro está aí, e uma nova obra assim nascer.

Retratos, lembranças, histórias, pessoas, vidas.
Momentos felizes, tristes, lágrimas sorrisos.

RETRATO

---

[1] Professora na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS. Docente do Programa de Pós-graduação em Educação da UFMS/CPAN. Uma das fundadoras da Rede de Pesquisa “NEXOS – Teoria Crítica e Pesquisa Interdisciplinar” dividida pelas cinco regiões do País com a parceira de pesquisadores estrangeiros e Líder da Regional “NEXOS - Centro-Oeste/Norte”. Membro como pesquisadora do “Consórcio Internacional de Programas de Teoria Crítica” produzido em colaboração com o Instituto de Pesquisa em Humanidades da Universidade da Califórnia, Berkeley e a Fundação **Andrew W. Mellon** Doutora e Mestre em Educação pela Universidade Estadual Paulista – UNESP, Pedagoga pela Universidade Federal de São Carlos – UFSCar e Habilitada para o Ensino do Magistério no nível médio pelo Centro Específico de Formação e aperfeiçoamento do Magistério – CEFAM.
E-mail: bella.fernandaferreira@gmail.com
Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/6891470849689258
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5356-5767

(Letra e Música de Isabella Fernanda Ferreira[2])

Transcrição da música para Partitura realizada por Tiago de Lima Castro[3]

*

Quando pensamos se é possível ou não tecermos por meio de palavras um diagnóstico sobre as implicações éticas, políticas e sociais do que ocorre no mundo e, em especial atenção, ao nosso país advindo do fenômeno da Pandemia é necessário se

---

[2] Letra da Música registrada em cartório

[3] É graduado em filosofia pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Fez mestrado no Instituto de Artes da UNESP. Desde 2018 faz doutorado no Instituto de Artes da UNESP com financiamento da FAPESP.
Orcid: https://orcid.org/0000-0002-4512-9129
Lattes: http://lattes.cnpq.br/1226215109867789
Email: tiago.castro@unesp.br

ter a clareza de que quando estamos com os nossos “rostos colados” à realidade que pretendemos compreender e apresentar corremos um enorme risco de construirmos Pseudo-Sínteses por demais simplificadoras da complexidade de tal fenômeno, entretanto, trata-se do momento em que mais os nossos corpos em seu sentido objetivo e subjetivo sentem demasiadamente as marcas de tal contexto histórico. No entanto, tais riscos são de extrema importância que sejam enfrentados por aqueles que compõem e participam de modo direto e indireto desse cenário social, no qual, incluímos entre esses, os intelectuais.

Tal enfrentamento está presente nesse texto em termos de uma teoria que possa ser identificada como crítica, no que diz respeito, aos seus pressupostos epistemológicos, ou colocado de outra forma, aloja-se em um posicionamento teórico que se recusa a conceber tanto o intelectual como a realidade investigada revestidas de neutralidade, ou seja, enfrentamento que se recusa a compreender uma história edificada pelos homens por meio de um “caminhar lento” sempre linear e progressivo em suas mudanças em um sentido evolutivo, concepção essa definida em termos mais explícito no século XIX pela corrente positivista que possui como base para o entendimento sobre o modo como os sujeitos podem conhecer algo ou alguma coisa nas correntes empiristas e racionalistas das quais podemos citamos Descartes e Locke como autores expoentes dessas correntes desenvolvidas no século XVII. Se na corrente racionalista temos a defesa do primado do sujeito no processo de conhecimento, ou posto de outro modo, o ato de conhecer é endógeno podendo nesse sentido somente aos sujeitos efetuarem declarações sobre o que sabem ou não por meio de um processo constante de autoavaliação, por outro lado, na corrente empirista o primado é do objeto, ou explicada de outra forma, o ato de conhecer é exógeno ao sujeito e que nesse sentido as declarações sobre o que ou não um sujeito conhece só pode ser certificado por outro por mecanismos de transmissão e verificação, isto é, por processos de uma avaliação externa.

A partir do século XIX com o desenvolvimento do que hoje é identificado como conhecimento científico e sua divisão em áreas cada vez mais compartimentadas de saberes como forma de tentativa de garantir a especialização e profundidade das explicações, a ciência se desenvolveu com grande influência do método positivista teorizado por Comte para a explicação dos fenômenos naturais como também dos fenômenos sociais nomeados por ele pela primeira vez de “física social”. Estava

realizado o anúncio do que hoje chamamos de ciências humanas, de uma ciência que tal como a física fosse capaz de alcançar uma exata identificação entre objeto e conceito e por isso passível de ser universalizada. Em tal concepção de ciência social, os dados descritivos e quantitativos da realidade já "explicariam por si mesmos" os fenômenos sem a necessidade de sua interpretação.

O "espírito" desse texto é de justamente recusar tais premissas, ou seja, os dados descritivos e quantitativos da realidade necessitam cada vez mais da mediação teórica porque não "falam por si mesmos" e nem são capazes de diagnosticar o que desejam revelar. Posto isso, está demonstrado qual é o "lugar" epistemológico de "fala" do conjunto de palavras que fazem a composição desse texto. Trata-se de um conjunto de palavras que anunciam a impossibilidade de neutralidade científica dos pesquisadores e do que ocorre socialmente, e, ainda, anuncia uma história construída por homens em conflito e não em integração e harmonia, e ainda, de uma história que caminha de modo dialético e nem sempre para a melhora qualitativa da vida social entre os homens e a natureza. Tal "lugar epistemológico" é percorrido de diversos modos por diversos autores. Esse texto, em específico, trata-se de um "caminhar" que dialoga entre o fenômeno social da pandemia no Brasil e o simples e complexo cotidiano com suas manifestações de ordem ética/moral.

Se com o período renascentista a filosofia se torna a responsável por explicar todos os fenômenos naturais e sociais enaltecendo o homem como o centro nessa produção em detrimento de deus, ou seja, consolidando um período antropocêntrico em enfrentamento as explicações que possuíam como fundamento o teocentrismo, com o desenvolvimento das ciências e suas especializações iniciadas no século XIX, a filosofia precisou que rever o seu "lugar" na explicação do mundo ou o que de fato seria a sua função no desenvolvimento do conhecimento. Nesse sentido, as especificidades que na contemporaneidade a consolida como área de conhecimento são: a metafísica, a epistemologia, a filosofia política, a filosofia da história, a estética, a lógica e a filosofia moral ou ética. De modo, sintetizado e simplificado podemos citar as preocupações teóricas dessas sete especificidades da filosofia como sendo:

a) a metafísica ou estudos sobre questões que se encontram além do que denominamos de sensorial ou físico, constituindo-se como uma das áreas mais antigas da filosofia,

b) a epistemologia ou estudos sobre a teoria do conhecimento, isto é, como se produz conhecimento. Nesse sentido, a investigação sobre os métodos e os limites do conhecimento são centrais para essa área da filosofia,
c) a estética ou estudos sobre a produção artística e seus impactos sociais,
d) a filosofia da história ou estudos sobre o desenvolvimento de processos históricos de uma perspectiva temporal, isto é, a tenta explicar a existência dos seres humanos em seus contextos culturais e sócio-políticos,
e) a política ou estudos que se dedicam a tentar explicar as relações entre o poder e a vida em sociedade,
f) a lógica ou estudos sobre a validade ou não da estrutura de um argumento avaliando sua coerência ou contradições, e, por fim e o que mais nos interessa nesse texto, e, por fim,
g) a ética / a moral ou estudos sobre o conjunto de valores de uma sociedade, de grupos de pessoas ou até mesmo de um indivíduo.

Elencada essas áreas de estudo de modo muito sintetizado, o intuito desse texto é mostrar no âmbito moral/ético de aspectos que possam ser transversais às demais áreas da filosofia citadas através de aforismas sobre acontecimentos enunciados por meio de notícias e/ou das memórias da autora – pós-constatação da existência do COVID-19 em território nacional, ou seja, no Brasil.

Nesse sentido, o que seria um aforisma e qual o motivo da escolha por esse forma de expressão? Os aforismas são textos curtos que apresentam reflexões condensadas, sobretudo, sobre moral. Além das palavras, a forma do aforisma também é um modo de comunicação ainda que não explicitada. Entendemos a forma dos aforismas como algo muito próximo de como tenho conseguido "olhar" para as diferentes manifestações do coronavírus do Brasil. Essa realidade se apresenta de um modo fragmentado e incompleta, tratam-se de manifestações as mais diversas possíveis desde atos realizados pelo governo como atos advindo de micro comportamentos no universo das nossas casas no dia-a-dia das nossas vidas que "arremessam" em nossos "rostos" aspectos de um processo contínuo de desumanização e de humanização em tempo integral. Um processo de contínua tensão de modo que os conflitos sociais se estabelecem ora de modo camuflado ora de modo explícito, por vezes, tão explícito que nos causa uma espécie de cegueira em relação ao óbvio. Nesse contínuo fragmento das vidas dos sujeitos em sociedade em seus aspectos

macro e micro sociológico é possível com o auxílio de reflexões filosóficas "capturar" alguns "fleches" que sejam comuns na composição desse mosaico - ainda incompleto porque a pandemia continua - tecido por meio de fragmentos sobre um processo bárbaro que estamos sentindo com os nossos próprios corpos no Brasil. Nesse aspecto, o principal diagnóstico que envolve todo esse texto é justamente a impossibilidade de diagnóstico advindo do fenômeno da pandemia em escala global e nacional em relação direta e indireta nas diferentes esferas que compõem a vida dos sujeitos, sejam elas políticas, estéticas, metafísicas, históricas e lógicas – todas transpassadas pela moral ou pelas morais desse nosso tempo, ou seja, o agora da pandemia.

Realizadas essas considerações, o título "Mosaico incompleto da Pandemia no Brasil ou reminiscências e imagens do cotidiano de um país que ainda não se descobriu envergonhado" anuncia o central elo entre esses diferentes fragmentos que se aloja em um desejo e uma racionalização dos processos de destruição. Algo que se manifesta de modo mais explícito desde que Bolsonaro assumiu a presidência em vários aspectos que envolvem a vida social e que com a pandemia ganhou uma intensificação no Brasil. Trata-se de um governo com atuação em todas as esferas e de um cotidiano que "exalam" destruição e morte.

Em uma perspectiva educativa que compreende a educação como um processo que vai além dos muros escolares e que é imanentemente social, pontuamos que o todo que compõem a vida dos sujeitos está sempre educando o tudo em suas vidas. Nesse sentido, a afirmação enfática:

> A exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação. De tal modo ela precede quaisquer outras que creio não ser possível nem necessário justificá-la. Não consigo entender como até hoje mereceu tão pouca atenção. Justificá-la teria algo de monstruoso em vista de toda monstruosidade ocorrida. (ADORNO, 1995, p.119)

Um marco contemporâneo no Brasil que diz respeito à preocupação com o não retorno de uma barbárie planejada e a manutenção de uma convivência social civilizada dentro do próprio país e nas suas relações internacionais com outros países do globo, tem sido a atuação do Governo Bolsonaro em todas as esferas da vida social com grande destaque para as áreas da educação, direitos humanos, conservação e proteção ambiental, economia, soberania nacional, segurança pública e saúde. O Brasil

tem sofrido uma agenda incessante de autodestruição que se inicia pela escolha dos ministros pelo atual presidente que parecem possuir como requisito para ocupar o cargo demonstrar ódio ao objeto da sua própria pasta. Ao mesmo tempo em que o ódio a esses diferentes esferas da vida social se estabelecem por uma política governamental da destruição, ele também se edifica no grande "eco" que encontra "nas vozes dos sujeitos" em vários momentos corriqueiros das suas vidas em seu cotidiano, isto é, em "cenas insignificantes" do dia-a-dia do povo brasileiro.

Presenciamos a uma política de desmantelamento a tudo o que se tinha conquistado – sobretudo em direitos - seguido de uma ausência de propostas que possam substituir o que está sendo destruído, enfim, trata-se de um governo destrutivo que se alimenta e consegue permanecer por meio do caos social. Tamanho caos encontrou na pandemia o seu apogeu enquanto governo e enquanto fundamento para práticas ordinárias do cotidiano dos sujeitos em suas diferentes dimensões tais como: a vida em família, os relacionamentos amorosos, o trabalho nas instituições e etc. Trata-se de um caos no qual podemos "pincelar" algumas manifestações que estabelecem uma espécie de intersecção entre os pedaços de um mosaico ainda incompleto porque em construção inacabada e que podem ser anunciados com as seguintes palavras-chave: negacionismo, anticientificismo, autoritarismo, disseminação de notícias falsas, política higienista como mecanismo de genocídio bem como uma espécie de enaltecimento de uma educação para a dureza. Tais manifestações podem ser capturadas desde atos emanados pelo governo em seus diferentes níveis (municipal, estadual e federal) bem como as cenas mais comuns que compõem o cotidiano dos sujeitos, das quais, escolhemos algumas para provocar a reflexão nos nossos leitores e leitoras:

I

Como pode um país que se manifestou tão desolado e dotado de capacidade empática ao assistir pela TV a fila de caminhões militares cheios de corpos vítimas do COVI-19 na Itália se comportarem em seu próprio país como se os números de mortes nesse território nacional fosse tão somente uma abstração numérica? Será que a empatia está diretamente relacionada com a espetacularização visual da tragédia? O que de fato está impedindo brasileiros e brasileiras de se darem conta que a tragédia

está residindo em seu próprio “quintal”? Uma sociedade que necessita da espetacularização sobre a morte como meio para a recuperação da sua capacidade em se tornar empática é porque já vem internalizando há muito tempo um processo educativo de embrutecimento dos seus sentidos. É quase uma necessidade de estar ao lado da morte para se certificar da vida que ainda possui. [4]

II

Tornou-se uma espécie de meme linguístico nas redes sociais definir o público seguidor das políticas do Presidente Bolsonaro - no que diz respeito à saúde bem como os demais aspectos da vida social - de “gado”, mas até mesmo o gado quando está na fila para ser abatido sente isso e apresenta manifestações. Muitos animais que serão abatidos até choram. Penso que esse meme precisa ser atualizado e é necessária outra forma de analogia que expresse com maior detalhamento as ações desses discípulos.[5] que tal como os animais parecem não estarem cientes da possibilidade da morte coletiva via COVIA-19.

III

Bertold Brecht[6] - em um dos seus textos mais famosos – relata sobre as inúmeras formas de assassinar uma pessoa tais como: provocar o suicídio do sujeito, apunhalá-lo na barriga, mata-lo de fome como também envia-lo para uma guerra e negar a cura de uma doença. O ápice da argumentação se encontra quando ele afirma que desses variados modos de se matar somente um deles seria proibido pelo Estado. Posto isso – logo penso – que um Estado que nega a existência de uma pandemia para a sua população não pode ter outro objetivo que não seja o de assassinar o seu próprio povo. Objetivo que esse governo está alcançando de diversos modos e que se instalam no cotidiano da vida dos sujeitos governados como corpos para serem destruidos. O

---

[4] Sobre as imagens citadas: https://checamos.afp.com/foto-de-caminhoes-carregando-caixoes-realmente-foi-tirada-na-italia-em-meio-pandemia-do-novo
[5] Sobre associações entre “gado” e bolsonarismo:
https://racismoambiental.net.br/2020/08/19/o-gado-humano-que-bolsonaro-leva-ao-matadouro/
https://www.museudememes.com.br/sermons/eu-sou-um-gado-do-bolsonaro/
[6] Obras de Bertold Brecht http://www.nicoladavid.com/literatura/bertold-brecht

fato de um líder comparar o COVID-19 como uma "gripezinha"[7] guarda semelhanças profundas tanto em termos objetivos como subjetivos com os soldados alemães que conduziam os judeus – sobretudo idosos e crianças – para mais um banho que seria a última coisa a acontecer na vida daqueles sujeitos sujeitados.

IV

Logo no início da divulgação da pandemia, lembro-me como se fosse ontem, houve uma crise de álcool gel na cidade onde atualmente vivo – Corumbá/MS. Nesse sentido, estava aberta a largada na "corrida" pelo álcool gel. Na verdade, a questão não era que o produto estava em falta nos estabelecimentos da cidade, o problema estava no modo como as pessoas estavam comprando o produto. A questão é que as pessoas estavam comprando o produto para estocar em casa e nesse sentido não se levava em consideração o coletivo de sujeitos que compõem o município. Sai de carro na "caça" por álcool gel – após rodar quase em todos os estabelecimentos – cheguei a uma farmácia que estava vendendo os seus últimos frascos para uma fila de compradores. Como de práxis entrei na fila para aguardar a minha vez. Quando chegou a minha vez tinha somente mais um frasco e a balconista me disse:

- Uma pena, mas a senhora vai poder levar somente um frasco. Eu sabendo que isso poderia acontecer já comprei uma caixa e levei para a casa para fazer estoque.

Confesso que meio chocada respondi à balconista:

- Um frasco para mim está muito bom porque moro sozinha. A família da senhora é muito grande?

- Não. Somos somente eu, meu marido e a minha filha.

- Então porque você levou uma caixa inteira de álcool gel?

- Para estocar antes que acabasse e eu não pudesse comprar. (Falou a moça com uma expressão fácil de quem estava precisando explicar o óbvio para mim). Nesse sentido, prossegui:

- Pois é justamente em virtude de comportamentos como o da senhora que as pessoas estão ficando sem o produto para se protegerem. Se cada um comprar somente o necessário para o seu consumo no mês, todos poderão se proteger até os produtos

---

[7] Sobre COVID-19 como "gripezinha": https://www.bbc.com/portuguese/brasil-55107536

serem recolocados para a venda o que é o melhor para todos porque se impedimos as pessoas de se protegerem também ficaremos mais vulneráveis.

Um silêncio sepulcral se deu na farmácia e eu apenas peguei o meu frasco, paguei e fui embora. A sensação que tive foi que estava sendo um dos personagens daquele filme “Mad Max” na busca desesperada por gasolina. A diferença é que no filme o produto realmente faltava, mas no caso narrado aqui ela é produzida. A questão é que em todo esse processo que se deu em toda a cidade havia um princípio educativo que parecia ser o único possível de ser pensado por todos. A situação foi tão intensa que os comerciantes tiveram que iniciar um processo de limitação de vendas por pessoa do produto. Isso é impactante e assustador! Outro fenômeno semelhante foi em relação ao papel higiênico – sobre isso prefiro nem comentar porque tenho dificuldades em tecer uma explicação racional para isso o que me impele tecer a hipótese de que tal comportamento possa ser – quem sabe considerado – em termos psicanalíticos – como um ato falho coletivo.

IV

O negacionismo da pandemia por parte do governo brasileiro é tão fantasioso que chegamos ao ápice de ficarmos um longo período sem indicação de um ministro da saúde por parte do presidente[8]. Eu realmente não sei como ficará essa informação nos futuros livros de História do Brasil porque as futuras gerações ao lerem tal descrição poderão trata-la como uma mentira de tão inacreditável e bizarro que é a situação em termos racionais.

V

Em plena pandemia - parece que o nosso presidente da república - adotou como um hábito saudável de passear em lugares públicos aparentemente com a proposital finalidade de ser visto sem máscara pela população nacional e internacional[9]. A agenda

---

[8] Sobre ausência de ministro da saúde no Brasil durante pandemia:
https://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/2020-06-02/falta-de-ministro-da-saude-nao-faz-maquina-parar-de-funcionar-diz-secretario.html

[9] Sobre passeios do presidente da república:
https://g1.globo.com/sp/santos-regiao/noticia/2020/11/01/bolsonaro-cumprimenta-idosos-e-abraca-criancas-sem-mascara-durante-passeio-no-litoral-de-sp.ghtml

intensa de constrangimento internacionais advindos dos comportamentos inusitados do nosso presidente acabará inaugurando um novo protocolo de apresentação dos brasileiros em sua entrada em outros paíse, algo como: “Hi, my name is ____ and I didn’t vote for Bolsonaro”. Em um futuro não tão distante: parece-me uma forma sensata de iniciar um diálogo.

VI

O presidente Jair Bolsonaro e seu governo tem introduzido a “passos largos” no cotidiano da vida de brasileiros e brasileiras uma nova corrente filosófica contemporânea que podemos intitular de inexistencialismo. Trata-se de uma forma peculiar de entendimento da realidade material da sociedade, na qual, questões de ordem primária para a manutenção da sobrevivência dos sujeitos são insistentemente negadas. Como exemplos, podemos citar como a inexistência da ditadura no Brasil, das queimadas na Amazônia e das queimadas no Pantanal Sul-matogrossense e tantas outras questões que causam espanto nacional e internacional. No que diz respeito a inexistência da pandemia no Brasil encontramos todo o seu polêmico posicionamento em torno das suas afirmativas sobre o tratamento por meio da Cloroquina[10].

VII

Outro dia eu vi um anúncio na internet com modelos bonitas usando máscaras para a prevenção do COVID-19 feita com fios de ouro e fios de prata[11] com preços elevados. O ápice do que escolho dizer sem comentar se encontra na narrativa daquela imagem de fios que por serem fios não cobriam o local em que se encontravam na face das modelos. Imaginar a imagem narrada já é o texto.

---

[10] Sobre a defesa do uso da Cloroquina: https://www.cnnbrasil.com.br/politica/2020/08/24/bolsonaro-cita-infeccoes-em-ministros-e-volta-a-defender-hidroxicloroquina

[11] Sobre máscaras com fios de ouro e prata: https://portalrapmais.com/designer-brasileiro-vende-mascaras-com-fios-de-ouro-e-cristais-em-meio-a-pandemia-de-coronavirus/

VIII

A cultura heteronormativa, ao contrário do que se possa considerar, ela é homoafetiva. Nela, os homens são educados a amar os outros homens. Eles são ensinados a desejar dos outros homens a admiração, o respeito e a confiança e com relação às mulheres são ensinados a desejarem apenas a sua posse e a sua servidão. Os homens culturalmente não sabem amar as mulheres. Engana-se aquele que pensa que o Feminismo liberta somente as mulheres. O Feminismo também liberta os homens de passarem uma vida inteira sem saber amar as suas mães, as suas amigas, as suas colegas de trabalho, as suas namoradas, as suas esposas, as suas filhas quando descobrem que na verdade essa diversidade de "suas" não tem nada de "suas". O estar junto não é posse, trata-se de uma opção livre por permanecer e o doar-se não é submissão, trata-se de optar livremente por compartilhar. Agora se não bastasse isso (...) as mulheres ainda não possuem o seu próprio corpo. O Estado afirma que o nosso ventre é dele (...) a sociedade precisa mutilar o nosso clítoris (...) ela precisa esconder as nossas mamas (...) ela precisa ocultar os nossos corpos (...) e o mais bárbaro de tudo (...) a sociedade precisa nos estuprar que é para toda mulher se lembrar que o seu corpo não é seu. Em tempos de pandemia no Brasil, em virtude da necessidade do isolamento social como mecanismo de proteção contra a contaminação – o que parece ser uma medida de proteção tornou-se para muitas mulheres um aumento de vulnerabilidade para sofrer os mais variados tipos de violência doméstica justamente pela sua permanência com a família o que além de aumentar a possibilidade das agressões dificulta a denúncia[12].

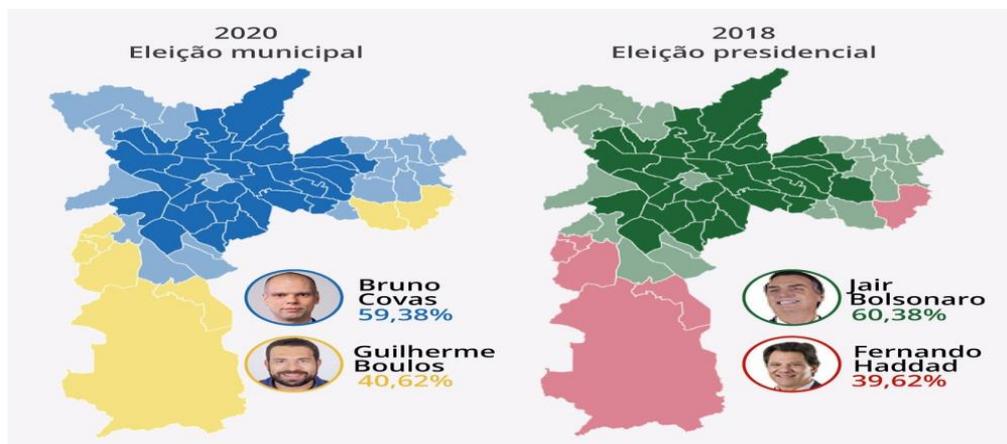
IX

Em São Paulo, você ainda pode curtir uma balada suicida[13] em meio a Pandemia se desejar. Para que a festa não seja impossibilitada de ocorrer em função das medidas

[12] Ver algumas informações: https://agenciapatriciagalvao.org.br/violencia/violencia-domestica/nova-pesquisa-para-87-dos-brasileiros-a-violencia-contra-mulheres-aumentou-na-pandemia/?fbclid=IwAR2VRZi42-bH7Cf0FxJOCwUVYn_xNx1nFICncjirXbw1701xfvauzE7lgBI
[13] Sobre festas clandestinas em São Paulo em meio a Pandemia: https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/11/22/baladas-clandestinas-em-sp-tem-ponto-de-encontro-com-vans-e-endereco-liberado-1h-antes-da-festa-para-despistar-fiscalizacao.ghtml?fbclid=IwAR1UFIS3cv7UkxTS0oe6i8KnMF6yDLRf_5GlS0fkQehdbCk5Hn4JBaQwFOc

de isolamento social na prevenção coletiva durante a pandemia, baladas clandestinas tem utilizado como mecanismo de burlar a fiscalização agendar pontos de encontro com vans, no qual, os endereços das festas são anunciados somente 1h antes do seu início. As festas chegam a aglomerar até o quantitativo de mil pessoas em ambientes fechados.

X

Em São Paulo, no último debate para as eleições para prefeitura, o candidato Boulos comunicou que havia testado positivo para o COVID-19 e solicitou que o debate fosse on-line o que foi negado pela emissora Globo de TV. Um pedido, em tempos de pandemia e de isolamento social, perfeitamente justificáveis e de fácil atendimento técnico. Nesse sentido, a negativa só pode ser entendida em termos de uma "escolha" política exposta de maneira explícita para beneficiar um candidato em relação ao outro. Interessante que após o resultado da eleição para a prefeitura, um mapa das zonas eleitorais de São Paulo foi amplamente divulgado nas redes sociais tecendo uma comparação dos resultados das eleições presidenciais em 2018 e das eleições para a prefeitura no segundo turno e é impressionante as semelhanças[14]:

Podemos ousar tecer com ironia a seguinte tendência sociológica no Brasil: nem todo eleitor do Bolsonaro é fascista (...) mas (...) todo fascista votou no Bolsonaro.

[14] Ver a imagem e algumas informações: https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/eleicoes/2020/noticia/2020/11/29/covas-vence-em-50-das-52-zonas-eleitorais-em-que-bolsonaro-foi-vitorioso-em-2018-boulos-ganha-na-periferia-onde-haddad-venceu.ghtml

Trata-se da Escala F17: uma forma metodológica muito mais simples do que apliquei décadas atrás, porém, muito mais eficaz na exatidão de seus diagnósticos. (Theodor W. Adorno, p. 13, 2020 in Estudos atualizados sobre a personalidade autoritária: o caso brasileiro).

XI

ESCRE(VENDO)

Somos memórias...
Das que já vivemos...
Das que ainda viveremos...
Das que poderíamos ter vivido...
Das que jamais viveremos...

Todas ...
ao mesmo tempo...
com suas marcas ...
escritas...
no nosso corpo ...

Há tanta escrita ...
Há tanto para se ler ...
Há tanto para se compreender ...
Que às vezes penso que nesse corpo ...
Não se tem mais espaço para escrever ...
(Poesia de: Isabella Fernanda Ferreira)

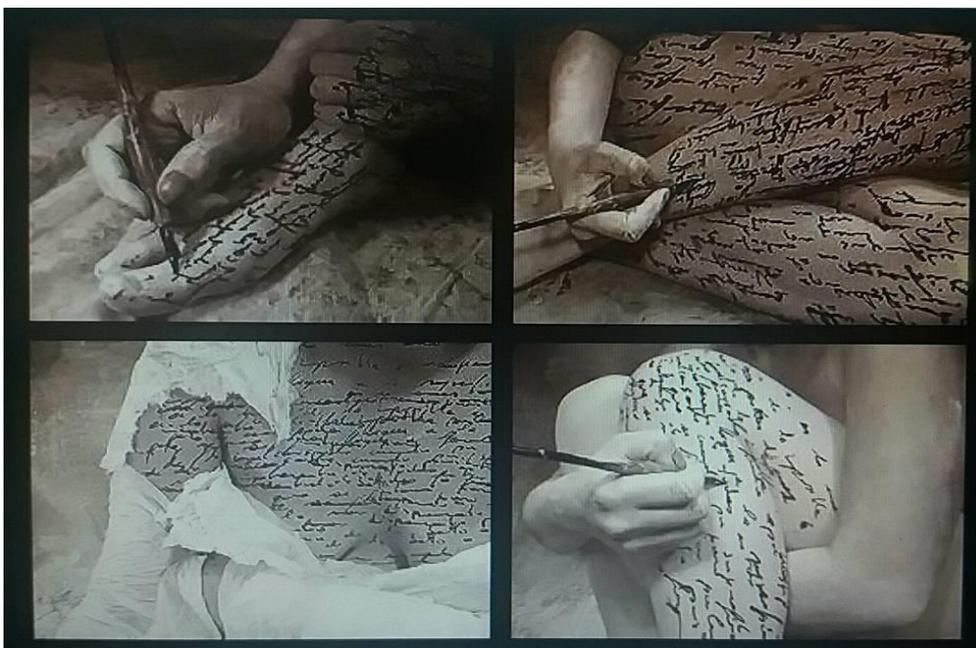



Imagem encontrada na internet sem identificação da autoria

Como ressignificar o passado para que barbáries cotidianas passadas não se repitam travestidas com outras roupagens em um tempo que tal ressignificação já era para ter sido desenvolvida, mas foi amplamente negada socialmente? Como ressignificar o passado em seu momento exato de repetição?

REFERÊNCIA

ADORNO, T. L. W. Educação e emancipação. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

20. Os impactos da pandemia na legislação trabalhista e na Justiça do Trabalho brasileiras

https://doi.org/10.36592/9786587424460-20

Jader de Moura Fontenele[1]

A pandemia da Covid-19 impactou os mais diversos âmbitos da existência humana e de suas instituições com efeitos negativos na economia, na saúde pública e, infelizmente, ceifando vidas. Medidas de prevenção foram implantadas em nossos comportamentos rotineiros, da simples lavagem das mãos ao uso de máscaras até o distanciamento social e *lockdown* em muitos centros urbanos.

As políticas de distanciamento social adotadas em vários países geraram diferentes reflexos nas esferas do trabalho, nos setores de produção, de serviços, nas profissões que não puderam ser realizados em *home office* e com a queda de arrecadação, muitas empresas tiveram de reduzir salários, dar férias coletivas, demitir funcionários ou encerrar suas atividades temporária ou definitivamente. Assim, os efeitos de toda essa situação ainda estão se desenvolvendo e não temos certeza de como tudo será no "novo normal" pós-pandemia.

Diante dos diversos impactos da pandemia no mundo, o presente trabalho faz um breve recorte desses impactos na legislação trabalhista e na Justiça do Trabalho brasileiras.

A pandemia da Covid-19 trouxe ao cenário mundial novos contextos às relações de trabalho e para dar uma resposta a toda essa situação os países tiveram de desenvolver dispositivos legais nos mais diversos ramos do direito. No Brasil isso não foi diferente que, incialmente, se deu por via de medidas provisórias, decretos, portarias e leis infraconstitucionais. Em solo pátrio, o Decreto Legislativo nº 6, de 2020[2], reconheceu a ocorrência do estado de calamidade pública e constituiu uma Comissão Mista no âmbito do Congresso Nacional composta por deputados e senadores para acompanhar a situação fiscal e a execução orçamentária e financeira

[1] Advogado. Mestre em Filosofia pela UFPI. Doutorando em Filosofia pela PUCRS, bolsista CNPq. Email: jader.fontenele@gmail.com.

[2]BRASIL. Decreto legislativo nº 6, de 2020. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil/.htm.

das medidas relacionadas à emergência de saúde pública de importância internacional relacionada ao coronavírus (COVID-19).

Objetivando a proteção da coletividade, a Lei n.º 13.979/20[3] dispôs sobre as medidas para enfrentamento da emergência de saúde decorrente do coronavírus responsável pelo surto de 2019. No artigo 2º dessa lei ficou estabelecido que o isolamento é a separação de pessoas doentes ou contaminadas, ou de bagagens, meios de transporte, mercadorias ou encomendas postais afetadas de outros, de maneira a evitar a contaminação ou a propagação do coronavírus; e que quarentena consiste na restrição de atividades ou separação de pessoas suspeitas de contaminação das pessoas que não estejam doentes, ou de bagagens, contêineres, animais, meios de transporte ou mercadorias suspeitos de contaminação, de maneira a evitar a possível contaminação ou a propagação do coronavírus.

A Lei 13.979/20, em seu artigo 3º determinou que para o enfrentamento da Covid-19, as autoridades poderão adotar, no âmbito de suas competências, entre outras, as medidas de: isolamento; quarentena; determinação de realização compulsória de exames médicos, testes laboratoriais, coleta de amostras clínicas, vacinação e outras medidas profiláticas ou tratamentos médicos específicos; o uso obrigatório de máscaras de proteção individual; estudo ou investigação epidemiológica; exumação, necropsia, cremação e manejo de cadáver; restrição excepcional e temporária, por rodovias, portos ou aeroportos, de entrada e saída do País e locomoção interestadual e intermunicipal; requisição de bens e serviços de pessoas naturais e jurídicas, hipótese em que será garantido o pagamento posterior de indenização justa; e autorização excepcional e temporária para a importação e distribuição de quaisquer materiais, medicamentos, equipamentos e insumos da área de saúde sujeitos à vigilância sanitária sem registro na Anvisa considerados essenciais para auxiliar no combate à pandemia.

As medidas do artigo 3º da Lei 13.979/20 elevou o nível de tratamento do assunto da pandemia, no parágrafo 1º desse artigo, foi posto que as medidas de enfrentamento somente poderão ser determinadas com base em evidências científicas e em análises sobre as informações estratégicas em saúde e deverão ser limitadas no

---

[3] BRASIL. Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/l13979.htm .

tempo e no espaço ao mínimo indispensável à promoção e a preservação da saúde pública.

No tocante às relações de trabalho, o parágrafo 3º do artigo 3º considerou falta justificada ao serviço público ou à atividade laboral privada o período de ausência decorrente das medidas de saúde listadas no referido artigo.

> Nessa ordem de ideias, não será o receio quanto a eventual possibilidade de contaminação o elemento autorizador da ausência ao serviço. A justificativa para a falta apenas estará presente no caso de encontrar-se o trabalhador sujeito a alguma das medidas arroladas no art. 3º da legislação em comento. Em casos de locais de trabalho com potencial de exposição ao vírus, havendo recalcitrância do empregador em relação ao fornecimento de EPI's adequados e à adoção de providências para preservação da saúde dos trabalhadores (em razão, por exemplo, da inobservância de lei municipal que determine a utilização de máscaras), pode-se cogitar da recusa da prestação de serviços pelo obreiro, não por um receio abstrato de contaminação, mas pela concreta exposição a risco acentuado, em consonância com o art. 13 da Convenção n.º 155 da Organização Internacional do Trabalho.[4]

A convenção Nº 155 da OIT[5] dispõe sobre segurança e saúde dos trabalhadores e o meio ambiente de trabalho e seu artigo 13 disciplina que de acordo com a prática e as condições nacionais, deverá ser protegido, de consequências injustificadas, todo trabalhador que julgar necessário interromper uma situação de trabalho por considerar, por motivos razoáveis, que ela envolve um perigo iminente e grave para sua vida ou sua saúde. Dessa forma, a república brasileira como signatária de muitas convenções da OIT, dentre elas a n.º 155, entende harmonizar os direitos sociais do trabalho previstos na Constituição Federal de 1988 com essa convenção internacional para proteger os trabalhadores e seu ambiente de trabalho dos efeitos inesperados da pandemia, podendo o trabalhador interromper sua atividade por riscos à sua saúde.

No período da pandemia, o Poder Executivo passou a editar uma série de medidas provisórias para regular as relações de trabalho, não custa lembrar que tais

[4] FILHO, Rodolfo; FERNANDEZ, Leandro. Panorama das alterações trabalhistas durante a pandemia da Covid-19. IN: *O Direito do Trabalho na crise da COVID-19*. BELMONTE, Alexandre; MARTINEZ, Luciano; MARANHÃO, Ney (Coords.). Salvador: Editora JusPodivm, 2020, p. 775.

[5] BRASIL. Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#art5 .

medidas, de acordo com o artigo 62 da Constituição Federal de 1988[6], são editadas em caso de relevância e urgência, onde o Presidente da República poderá adotar medidas provisórias, com força de lei, devendo submetê-las de imediato ao Congresso Nacional. Em linhas gerais elas perderão eficácia, desde a edição, se não forem convertidas em lei no prazo de sessenta dias, prorrogável uma vez por igual período, devendo o Congresso Nacional disciplinar, por decreto legislativo, as relações jurídicas delas decorrentes. Logo, é uma espécie normativa para casos excepcionais com prazo de no máximo cento e vinte dias de eficácia.

A MP n.º 927/20[7], dispôs sobre as medidas trabalhistas para enfrentamento do estado de calamidade pública. Na exposição de motivos dessa MP foi levado em conta a necessidade de adoção de medidas urgentes de isolamento dos trabalhadores em suas casas com a preservação, na medida do possível, dos vínculos trabalhistas, com segurança jurídica.

> Durante esse período de calamidade, as medidas constituirão, para fins trabalhistas, hipótese de força maior, nos termos do art. 501 da Consolidação das Leis do Trabalho, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943. Isso implica admitir que a pandemia do novo coronavírus é um acontecimento inevitável, em relação à vontade dos empregadores, e para o qual não concorreram, direta ou indiretamente. Além disso, a medida estabelece que os acordos individuais têm preponderância sobre os demais instrumentos normativos, respeitados os limites estabelecidos na Constituição Federal, visando garantir os vínculos empregatícios. Estão sendo propostas medidas de flexibilização das relações e obrigações trabalhistas e meios para propiciar a implementação de isolamento e de quarentena dos trabalhadores, minimizando o impacto sobre os empregados e empregadores.[8]

Essa MP entendeu em seu artigo 2º que o empregado e o empregador poderão celebrar acordo individual escrito, para garantir a permanência do vínculo empregatício, que terá preponderância diante dos instrumentos normativos, legais e

---

[6] BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil De 1988. Disponível em: hhttp://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm .

[7] BRASIL. Medida Provisória nº 927, de 22 de março de 2020. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/mpv/mpv927.htm .

[8] BRASIL. EM nº 00081/2020 ME. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/Exm/Exm-MP-927-20.pdf .

negociais, respeitados os limites constitucionais. No artigo 3º foi reconhecido que para o enfrentamento dos efeitos econômicos advindos do estado de calamidade pública e para preservação do emprego e da renda, os empregadores poderiam adotar, dentre outras, as medidas de teletrabalho, antecipação de férias individuais, a concessão de férias coletivas, o aproveitamento e a antecipação de feriados, o banco de horas, a suspensão de exigências administrativas em segurança e saúde no trabalho e o direcionamento do trabalhador para qualificação.

O artigo 4º da MP 927 estabeleceu que o empregador poderia alterar o regime de trabalho presencial para o teletrabalho, o trabalho remoto ou outro tipo de trabalho a distância e determinar o retorno ao regime de trabalho presencial, independente da existência de acordos individuais ou coletivos, dispensado o registro prévio da alteração no contrato individual de trabalho.

Porém, como é sabido, nem todas as profissões podem ser exercidas no regime do teletrabalho, então, as férias individuais e coletivas seriam outra possibilidade menos gravosa que a demissão. Assim, o artigo 6º dispunha que o empregador informaria ao empregado sobre a antecipação de suas férias com antecedência e com a indicação do período a ser gozado pelo empregado. Essa férias não poderiam ser gozadas em períodos inferiores a cinco dias corridos e poderiam ser concedidas por ato do empregador, ainda que o período aquisitivo a elas relativo não tenha transcorrido; também foi colocado que empregado e empregador podiam negociar a antecipação de períodos futuros de férias, através de acordo individual escrito. Já o período das férias coletivas não se aplica ao limite máximo anual e o limite mínimo de dias corridos da CLT.

Os feriados também foram utilizados pela MP 927, que em seu artigo 13 possibilitava aos empregadores antecipar o gozo de feriados não religiosos federais, estaduais, distritais e municipais que deveriam notificar os empregados beneficiados com antecedência e mediante a indicação expressa dos feriados aproveitados. Essa medida, porém, não surtiu tanto efeito dado que a pandemia se prolongou por muito mais tempo que esses feriados juntos poderiam somar, de toda forma foi um meio de não demitir os funcionários.

O uso do banco de horas, através do artigo 14 da MP 927, autorizou a interrupção das atividades pelo empregador e a constituição de um regime especial de compensação de jornada, por meio de banco de horas, em favor do empregador ou do

empregado, estabelecido por meio de acordo coletivo ou individual formal, para a compensação no prazo de até dezoito meses, contado da data de encerramento do estado de calamidade pública. Essa compensação de tempo para recuperação do período interrompido poderia ser feita mediante prorrogação de jornada em até duas horas, a qual não poderá exceder dez horas diárias.

O artigo 15 e 16 da MP 927 permitiram a suspensão da obrigatoriedade de realização dos exames médicos ocupacionais, clínicos e complementares, exceto dos exames demissionais, bem como a obrigatoriedade de realização de treinamentos periódicos e eventuais dos atuais empregados, previstos em normas regulamentadoras de segurança e saúde no trabalho. Outro caso de suspensão autorizado no artigo 19 dessa MP foi da exigibilidade do recolhimento do FGTS pelos empregadores, referente às competências de março, abril e maio de 2020, permitindo aos empregadores fazer uso dessa prerrogativa independentemente do número de empregados, do regime de tributação, da natureza jurídica, do ramo de atividade econômica e da adesão prévia.

Outras medidas adotadas envolveram a jornada de trabalho, pois o artigo 26 da MP 927 permitiu aos estabelecimentos de saúde, mediante acordo individual escrito, mesmo para as atividades insalubres e para a jornada de doze horas de trabalho por trinta e seis horas (12x36) de descanso prorrogar a jornada de trabalho, nos termos do disposto no art. 61 da CLT, e adotar escalas de horas suplementares entre a décima terceira e a vigésima quarta hora do intervalo interjornada, sem que haja penalidade administrativa, garantido o repouso semanal remunerado nos termos do disposto no art. 67 da CLT. Essas horas suplementares poderão ser compensadas, no prazo de dezoito meses, contado da data de encerramento do estado de calamidade pública, por meio de banco de horas ou remuneradas como hora extra.

A MP 927 também possibilitou a suspensão de prazos processuais para apresentação de defesa e recurso em processos administrativos provindos de autos de infração trabalhistas e notificações de débito de FGTS e que os casos de contaminação pelo coronavírus não eram considerados ocupacionais, exceto mediante comprovação do nexo causal. Essa medida recebeu uma série de ações de inconstitucionalidade (ADI) no STF, o artigo 29 que não considerava o coronavírus doença ocupacional, e o artigo 31 que restringia a atuação de auditores fiscais do trabalho à atividade de

orientação, foram suspensos[9].

Poucos dias após a perda de vigência da MP 927, surgiu a MP n.º 936[10] que teve a inovação de criar o Programa Emergencial de Manutenção do Emprego e da Renda a ser aplicado durante o estado de calamidade pública contendo os objetivos de preservar o emprego e a renda, garantir a continuidade das atividades laborais e empresariais, e reduzir o impacto social decorrente das consequências do estado de calamidade pública e de emergência de saúde pública.

As medidas do Programa Emergencial constantes no artigo 3º da MP 936 foram o pagamento de Benefício Emergencial de Preservação do Emprego e da Renda, a redução proporcional de jornada de trabalho e de salários, e a suspensão temporária do contrato de trabalho. Esse programa emergêncial ficou sob a coordenação, execução, monitoramento e avaliação do Ministério da Economia, que poderia ainda editar normas complementares necessárias à sua execução. Em abril de 2020 já havia ficado claro que a pandemia não iria ser passageira e que era necessário muito mais que alterar provisoriamente alguns pontos da legislação trabalhista, ainda assim, as medidas provisórias continuaram a ser editadas.

O Benefício Emergencial de Preservação do Emprego e da Renda será pago em casos de redução proporcional de jornada de trabalho e de salário, e suspensão temporária do contrato de trabalho. Esse Benefício Emergencial é custeado com recursos da União, pago em prestação mensal e devido a partir da data do início da redução da jornada de trabalho e de salário ou da suspensão temporária do contrato de trabalho, cabendo ao empregador informar ao Ministério da Economia a redução da jornada de trabalho e de salário ou a suspensão temporária do contrato de trabalho, no prazo de dez dias, contado da data da celebração do acordo; a primeira parcela é paga no prazo de trinta dias, contado da data da celebração do acordo; o benefício será pago exclusivamente enquanto durar a redução proporcional da jornada de trabalho e de salário ou a suspensão temporária do contrato de trabalho.

---

[9] BRASIL. STF. STF afasta trechos da MP que flexibiliza regras trabalhistas durante pandemia da Covid-19. Disponível em: < http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=442355 >. Ao todo a MP 927 foi alvo de sete ADI's (ADI 6346 , ADI 6348, ADI 6349, ADI 6352, ADI 6354, ADI 6342, ADI 6344), no dia 29 de abril o Plenário do STF, em sessão por videoconferência, em medida liminar no julgamento das ADI's, foi suspensa a eficácia dos artigos 29 e 31 da MP 927 por afrontarem direitos fundamentais dos trabalhadores.

[10] BRASIL. Medida Provisória nº 936, de 1º de abril de 2020. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/mpv/mpv936.htm .

O recebimento desse Benefício Emergencial não impede a concessão e não altera o valor do seguro-desemprego a que o empregado vier a ter direito. O pagamento ao empregado é independentemente do cumprimento de qualquer período aquisitivo, do tempo de vínculo empregatício e do número de salários recebidos, porém não será devido ao empregado que esteja ocupando cargo ou emprego público, cargo em comissão de livre nomeação e exoneração ou titular de mandato eletivo ou em gozo de benefício de prestação continuada do RGPS ou RPPS, do seguro-desemprego e da bolsa de qualificação profissional.

Durante o estado de calamidade pública a suspensão e redução proporcionais também foram disponibilizadas, e no caso da redução proporcional da jornada de trabalho e de salário o empregador pode acordar essa medida por até noventa dias, desde que observe a preservação do valor do salário-hora de trabalho, a pactuação por acordo individual escrito e a redução da jornada de trabalho e de salário (em 25%, 50% e 75%). Já a suspensão temporária do contrato de trabalho teria o prazo máximo de sessenta dias, podendo ser fracionado em até dois períodos de trinta dias.

A MP 936/20 ponderou a possibilidade de extinção do contrato de trabalho e redução brusca de rendimentos dos trabalhadores. Tal análise permitiu que o Benefício Emergencial pudesse ser acumulado com o pagamento, pelo empregador, de ajuda compensatória mensal, em decorrência da redução de jornada de trabalho e de salário ou da suspensão temporária de contrato de trabalho. Essa ajuda compensatória mensal deverá ter o valor definido no acordo individual pactuado ou em negociação coletiva, de natureza indenizatória, não integrará a base de cálculo do imposto sobre a renda retido na fonte ou da declaração de ajuste anual do imposto sobre a renda da pessoa física do empregado, e não integrará a base de cálculo da contribuição previdenciária e dos demais tributos incidentes sobre a folha de salários.

Perdendo o prazo de vigência no início de julho a MP 936 teve diversos artigos convertidos na lei 14.020/2020[11], que passou a normatizar o Programa Emergencial de Manutenção do Emprego e da Renda, bem como trouxe outras medidas complementares para enfrentamento do estado de calamidade pública.

---

[11] Brasil. Lei nº 14.020, de 6 de julho de 2020. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/L14020.htm .

> A disciplina normativa do Benefício de Emergência foi detalhada na Portaria n.º10.486/20. Uma de suas regras merece destaque: o Benefício não será devido àquele que tiver o contrato de trabalho celebrado após a data de entrada em vigor da Medida Provisória 936/20. A previsão é polêmica e claramente inova ao restringir em nível infraconstitucional o rol de destinatários da parcela. Por fim, registre-se que o Plenário do Supremo Tribunal Federal reconheceu, em juízo de cognição sumária a constitucionalidade da MP n.º 936/20, ao apreciar, em17/04/20, o pedido de medida liminar formulado na ADI n.º 6.363, cassando decisão do Ministro Ricardo Lewandowski, que exigia a negociação coletiva para convalidação do acordo individual.[12]

No início de abril, o Congresso Nacional sancionou a lei 13.982/2020[13] que criou o Auxílio Emergencial (*coronavoucher*) no valor de 600,00 reais por mês. Inicialmente, o período de pagamento seria de três meses, mas dadas as situações da pandemia o prazo foi aumentado. O auxílio emergencial é direcionado ao trabalhador que cumpra cumulativamente os requisitos como: ser maior de 18 anos, não ter emprego formal ativo, não seja titular de benefício previdenciário ou assistencial ou beneficiário do seguro-desemprego ou de programa de transferência de renda federal (ressalvado o Bolsa Família), renda familiar mensal per capita ser de até 1/2 (meio) salário-mínimo ou a renda familiar mensal total seja de até 3 salários mínimos; ser trabalhador informal, ser empregado, autônomo ou desempregado inscrito no Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal (CadÚnico). O recebimento desse auxílio emergencial está limitado a dois membros da mesma família.

A MP 944[14] pensou no forte impacto da pandemia nas empresas e instituiu o Programa Emergencial de Suporte a Empregos destinado à realização de operações de crédito com empresários, sociedades empresárias e sociedades cooperativas, excetuadas as sociedades de crédito, com a finalidade de pagamento de folha salarial de seus empregados. O programa é voltado para empresários, sociedades empresárias e sociedades cooperativas com receita bruta anual superior a R$ 360.000,00 e igual

---

[12] FILHO, Rodolfo; FERNANDEZ, Leandro. Panorama das alterações trabalhistas durante a pandemia da Covid-19. IN: *O Direito do Trabalho na crise da COVID-19*. BELMONTE, Alexandre; MARTINEZ, Luciano; MARANHÃO, Ney (Coords.). Salvador: Editora JusPodivm, 2020, p. 779.

[13] Brasil. Lei nº 13.982, de 2 de abril de 2020. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/l13982.htm .

[14] Brasil. Medida Provisória nº 944, DE 3 DE ABRIL DE 2020. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2020/Mpv/mpv944.htm .

ou inferior a R$ 10.000.000,00, calculada com base no exercício de 2019. As linhas de crédito concedidas pelo programa abrangerão a totalidade da folha de pagamento do contratante, pelo período de dois meses, limitadas ao valor equivalente a até duas vezes o salário-mínimo por empregado; e serão destinadas exclusivamente ao processamento das folhas de pagamento. Essa MP foi convertida com alterações na lei 14.043[15], de 19 de agosto de 2020 que continuou com o programa emergencial em comento.

Para garantir a preservação das atividades portuárias foi editada a MP n.º 945/20 [16] que dispôs sobre medidas especiais em resposta à pandemia para trabalhadores desse setor.

O antigo Fundo PIS-Pasep (Lei Complementar nº 26/1975) foi extinto pela MP 946[17] que transferiu seu patrimônio para o Fundo de Garantia do Tempo de Serviço (FGTS), mas preservado o patrimônio acumulado nas contas individuais dos participantes do Fundo PIS-Pasep. Na Exposição de Motivos que justificou a MP 946[18] foi expresso que a ação permitiria ao FGTS (agora detentor de cerca de R$ 20 bilhões do PIS-Pasep) viabilizasse saques imediatos (no valor de R$ 1.045,00) de contas individuais do Fundo de Garantia para enfrentar a situação da pandemia e diminuir os efeitos desta na economia e nos trabalhadores.

> Finalmente, a urgência e a relevância da medida são fundamentadas na calamidade sanitária, social e econômica de abrangência mundial provocada pela difusão do novo Coronavírus. É preciso adotar medidas emergenciais que proporcionem acesso dos trabalhadores a renda, ao longo dos próximos meses, para que possam atravessar o período de restrições que o Brasil vem enfrentando. Por sua magnitude, os recursos que serão tornados acessíveis aos trabalhadores por meio do saque extraordinário terão um importante papel no reaquecimento da economia brasileira e na mitigação dos impactos causados pela emergência em saúde pública que afeta todo o mundo.[19]

---

[15] Brasil. Lei Nº 14.043, de 19 de agosto de 2020. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/Lei/L14043.htm .

[16] Brasil. Medida Provisória nº 945, DE 4 DE ABRIL DE 2020. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/Mpv/mpv945.htm .

[17] Brasil. Medida Provisória nº 946, DE 7 DE ABRIL DE 2020. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/mpv/mpv946.htm .

[18] BRASIL. EM nº 00106/2020 ME. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/Exm/Exm-MP-946-20.pdf .

[19] BRASIL. EM nº 00106/2020 ME. Disponível em:< http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/Exm/Exm-MP-946-20.pdf.

Para demonstrar alguns dos efeitos do coronavírus no Brasil e, em especial na esfera trabalhista, expõem-se alguns dados do IBGE na aba 'PNAD COVID19'[20] que apresenta duas linhas de pesquisa, uma na área saúde e outra no trabalho, por coerência temática será apresentada somente os dados relativos ao trabalho. A taxa de desocupação em agosto de 2020 foi alta em todos os estados, notadamente no Maranhão e Bahia com 18,1 %, Amazonas 17,9%, Amapá 17,3% e Rio Grande do Norte 17%. A subutilização da força de trabalho chegou a atingir 14,4 % de taxa de desocupação entre 20/09 e 26/09, nesse mesmo período 15,3 milhões de pessoas não procuraram trabalho por conta da pandemia ou por falta de trabalho na localidade, sendo a maior taxa entre 28/6 a 4/7 com mais de 19 milhões[21].

Segundo os dados do IBGE, entre os dias 03 a 09 de maio, 16,5 milhões de pessoas estavam afastadas do trabalho devido ao distanciamento social, entre 20 a 26 de setembro o número já havia caído para 2,7 milhões. Em agosto a maior proporção de pessoas afastadas do trabalho devido ao distanciamento social foi a categoria de 'Empregado do setor privado com carteira assinada' com 4,4%, e nesse mesmo mês 1,6 milhões de pessoas ocupadas ou afastadas deixaram de receber remuneração. A partir de maio o trabalho remoto teve índices nunca vistos antes, mantendo uma média de 8 milhões de pessoas até setembro, desse expressivo número o nível de instrução com a maior proporção de pessoas em trabalho remoto foi o do ensino superior completo ou pós-graduado com 34% do total[22].

Em escala global, segundo a OIT, a pandemia da COVID-19 trouxe perdas enormes nas horas de trabalho e uma grande queda na renda dos trabalhadores, ela estima que a renda global do trabalho tenha caído 10,7%, ou 3,5 trilhões de dólares, de janeiro a setembro de 2020, em comparação com o mesmo período de 2019, a maior queda foi observada nos países de renda média-baixa, com perdas na renda do trabalho de 15,1%, e a região mais impactada foi a das Américas, com 12,1%[23].

Em agosto a política pública do Auxílio Emergencial manteve uma média nacional de 43,9% nos lares brasileiros que necessitaram do programa, com destaque

---

[20] BRASIL. IBGE. Trabalho: Desocupação, renda, afastamentos, trabalho remoto e outros efeitos da pandemia no trabalho. Disponível em: https://covid19.ibge.gov.br/pnad-covid/trabalho.php.
[21] BRASIL. IBGE. Trabalho: Desocupação, renda, afastamentos, trabalho remoto e outros efeitos da pandemia no trabalho. Disponível em: https://covid19.ibge.gov.br/pnad-covid/trabalho.php.
[22] BRASIL. IBGE. Trabalho: Desocupação, renda, afastamentos, trabalho remoto e outros efeitos da pandemia no trabalho. Disponível em: https://covid19.ibge.gov.br/pnad-covid/trabalho.php.
[23] OIT. COVID-19 provoca grande perda de renda do trabalho em todo o mundo. https://www.ilo.org/brasilia/noticias/WCMS_756027/lang--pt/index.htm. 6/11

para o Amapá 71,4%, Maranhão 65,5%, Pará 64,5%, Alagoas 63,5%, Amazonas 61,9%, Piauí 61,8% e Acre 60,5%, sendo que a média do rendimento proveniente do auxílio emergencial recebido pelos domicílios foi de 901 reais. Ainda no mês de agosto o número médio de horas por semana efetivamente trabalhadas foi 34,1, sendo que 27% das pessoas ocupadas tiveram rendimento menor do que o normalmente recebido[24].

Com tantas alterações emergenciais na seara trabalhista e na vida dos cidadãos foi criado o "Termômetro da COVID-19 na justiça do trabalho"[25], que é uma plataforma publicada pela ConJur e organizada pela Finted e pela startup *Datalawyer Insights*, os dados permitem uma apresentação dos ações judiciais onde as petições iniciais discutem "Covid-19", "coronavírus" ou "pandemia". Os números da jurimetria são consideráveis e mostram como a pandemia impactou na justiça trabalhista, entre janeiro e outubro de 2020, foram 125.683 processos que totalizaram 13,62 bilhões de reais, sendo junho o mês que teve o maior número de processos com 23.123 ações.

Apesar do "Termômetro da COVID-19 na justiça do trabalho" informar dados de todas as unidades federativas, alguns Estados apresentam dados expressivos em número e valor total de processos como o Rio de Janeiro com 11.435 processos que totalizavam 5,90 bilhões e São Paulo com 32.926 processos com 3,11 bilhões no valor total das causas[26].

A Justiça do Trabalho não demorou em adotar medidas com relação à pandemia, a primeira delas começou com a Recomendação nº 2 da Corregedoria Geral da Justiça do Trabalho (GCGJT)[27], de 2 de março de 2020 que tratou da necessidade dos Tribunais Regionais do Trabalho (TRTs) adotarem medidas temporárias de prevenção ao contágio do coronavírus, em virtude da classificação como pandemia, ela recomendava às Corregedorias Regionais que, dando atenção às peculiaridades de cada comarca, determinassem medidas hábeis a diminuir os riscos de contágio e expansão da COVID-19 no caso de aglomeração de pessoas para a realização de audiências ou quando as Varas fossem concentradas em prédio único.

---

[24] BRASIL. IBGE. Trabalho: Desocupação, renda, afastamentos, trabalho remoto e outros efeitos da pandemia no trabalho. Disponível em: https://covid19.ibge.gov.br/pnad-covid/trabalho.php.

[25] Datalawyer. Termômetro Covid-19 na Justiça do Trabalho. Disponível em: https://www.datalawyer.com.br/dados-covid-19-justica-trabalhista.

[26] Datalawyer. Termômetro Covid-19 na Justiça do Trabalho. Disponível em: https://www.datalawyer.com.br/dados-covid-19-justica-trabalhista.

[27] BRASIL. TST. RECOMENDAÇÃO Nº 2/GCGJT, DE 12 DE MARÇO DE 2020. Disponível em: https://juslaboris.tst.jus.br/bitstream/handle/20.500.12178/169282/2020_rec0002_cgjt.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

Desde março uma série de atos do TST surgiram em resposta ao coronavírus, dentre eles o teletrabalho, a realização de sessões de julgamento telepresenciais, a suspensão presencial de alguns serviços não essenciais, protocolo especial para a prestação presencial, criação de comissão técnica destinada a elaboração de um plano de implementação da retomada gradual dos serviços presenciais.

A produtividade do TST durante a Covid-19, tomando como referência o período de 16 de março a 1 de novembro foi de 235.649 julgados, 6.512 decisões interlocutórias, 40.840 despachos e 1.599.128 atos da secretaria[28]. Mas os dados dos Tribunais Regionais do Trabalho em regime de teletrabalho por razão da COVID-19 também foram positivos, no período de 16 de março a 4 de outubro foram 2.378.262 sentenças e acórdãos, 2.498.668 decisões, 9.406.608 despachos e 220.730.883,31 reais destinados pelo Poder Judiciário para combate à pandemia[29]. O que mostra que a Justiça do Trabalho, garantindo o acesso à justiça, manteve-se firme em seu papel institucional e social diante dos impactos da pandemia.

Considerações finais

Durante a pandemia muito se tem discutido sobre a responsabilidade individual, o Estado de bem-estar social, a vacinação obrigatória, a desinformação *versus* ciência, renda básica, distanciamento social, dentre outros assuntos. A pandemia afetou tantas áreas da vida pública e particular que ainda não se sabe seus efeitos a longo prazo, de toda forma todos fomos afetados de um jeito ou de outro, seja da ansiedade ao luto, seja da redução de renda ao desemprego ou à falência.

Como apresentado houve a criação de uma legislação trabalhista de emergência frente a pandemia da Covid-19 no Brasil, uma série de decretos, medidas provisórias, leis e a adoção de diversas políticas públicas, em especial no âmbito trabalhista os dispositivos normativos foram diversos. No início, sem ter uma projeção da dimensão, reconhecimento e aceitação dos efeitos do coronavírus, fomos adotando medidas provisórias sucessivamente, algumas delas sendo alvo de discussões nos tribunais,

[28] BRASIL. TST. Produtividade do TST durante a Covid-19. Atualizado em 9/11/2020. Disponível em: http://www.tst.jus.br/documents/18640430/26188161/Produtividade+durante+a+Covid-19.pdf/dd7b1454-676d-e5cf-c1b6-409c9d295477?t=1587400264726 >. 7/11

[29] BRASIL. CNJ . Produtividade Semanal do Poder Judiciário: Regime de teletrabalho em razão do COVID-19. Disponível em: https://paineisanalytics.cnj.jus.br/single/?appid=ba21c495-77c8-48d4-85ec-ccd2f707b18c&sheet=b45a3a06-9fe1-48dc-97ca-52e929f89e69&lang=pt-BR&opt=currsel&select=clearall . 7/11, Dados atualizados de 9/10/2020.

tendo parte de seu conteúdo ora transformado em lei, sofrendo suspensão ou caindo pelo decurso do tempo.

Embora seja cedo para qualquer análise, a produção de normas de enfrentamento ao coronavírus no direito trabalhista foi e ainda é necessária para proteger a saúde e auxiliar na continuidade do trabalho, a renda dos cidadãos e a sobrevivência digna de suas famílias, bem como para tentar diminuir a dura situação enfrentada por empresas e pelos diversos setores econômicos afetados pela pandemia. Assim, apesar de todas as críticas que essa legislação trabalhista de emergência passou e seu impacto no direito do trabalho e na justiça trabalhista, foi importante o respaldo normativo estatal e da adequação da justiça laboral a uma das maiores pandemias de nossa história recente.

A proteção do trabalhador diante desse momento de pandemia encontra também respaldo constitucional, pois no caput do artigo 7º e inciso XXII da Constituição é determinado que são direitos dos trabalhadores urbanos e rurais, além de outros que visem à melhoria de sua condição social, a redução dos riscos inerentes ao trabalho, por meio de normas de saúde, higiene e segurança, logo nada mais salutar que garantir, por meio de normas que se adequem ao tempo e às circunstancias, os direitos sociais constitucionais.

Há que se ressaltar que muitos países estão enfrentando uma segunda, e até terceira onda da Covid-19, assim uma "legislação de emergência" precisará se adaptar ao "novo normal" no mundo do trabalho e desenvolver políticas públicas contínuas, democráticas, sustentáveis e eficazes enquanto a pandemia perdurar como forma de diminuir os impactos na vida dos trabalhadores, nas empresas, na economia e demais instituições nacionais, e para resguardar os princípios constitucionais da dignidade da pessoa humana, da cidadania e dos valores sociais do trabalho.

Referências

BRASIL. CNJ. Produtividade Semanal do Poder Judiciário: Regime de teletrabalho em razão do COVID-19. Dados atualizados de 9/10/2020. Disponível em: https://paineisanalytics.cnj.jus.br/single/?appid=ba21c495-77c8-48d4-85ec-ccd2f707b18c&sheet=b45a3a06-9fe1-48dc-97ca-52e929f89e69&lang=pt-BR&opt=currsel&select=clearall. Acesso em 11 de novembro de 2020.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil De 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em 10 de novembro de 2020.

BRASIL. Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#art5 . Acesso em 26 de outubro de 2020.

BRASIL. Decreto legislativo nº 6, de 2020. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/portaria/DLG6-2020.htm >. Acesso em 25 de outubro de 2020.

BRASIL. EM nº 00081/2020 ME. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/Exm/Exm-MP-927-20.pdf . Acesso em 25 de outubro de 2020.

BRASIL. EM nº 00106/2020 ME. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/Exm/Exm-MP-946-20.pdf . Acesso em 25 de outubro de 2020.

BRASIL. IBGE. Trabalho: Desocupação, renda, afastamentos, trabalho remoto e outros efeitos da pandemia no trabalho. Disponível em: https://covid19.ibge.gov.br/pnad-covid/trabalho.php >. Acesso em 11 de novembro de 2020.

BRASIL. Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/l13979.htm. Acesso em 25 de outubro de 2020.

Brasil. Lei nº 13.982, de 2 de abril de 2020. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/l13982.htm . Acesso em 25 de outubro de 2020.

Brasil. Lei nº 14.020, de 6 de julho de 2020. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/L14020.htm. Acesso em 25 de outubro de 2020.

Brasil. Lei Nº 14.043, de 19 de agosto de 2020. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/Lei/L14043.htm. Acesso em 25 de outubro de 2020.

BRASIL. Medida Provisória nº 927, de 22 de março de 2020. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/mpv/mpv927.htm. Acesso em 25 de outubro de 2020.

BRASIL. Medida Provisória nº 936, de 1º de abril de 2020. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/mpv/mpv936.htm. Acesso em 25 de outubro de 2020.

Brasil. Medida Provisória nº 944, DE 3 DE ABRIL DE 2020. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2020/Mpv/mpv944.htm. Acesso em 26 de outubro de 2020.

Brasil. Medida Provisória nº 945, DE 4 DE ABRIL DE 2020. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/Mpv/mpv945.htm. Acesso em 26 de outubro de 2020.

Brasil. Medida Provisória nº 946, DE 7 DE ABRIL DE 2020. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/mpv/mpv946.htm. Acesso em 25 de outubro de 2020.

BRASIL. STF. STF afasta trechos da MP que flexibiliza regras trabalhistas durante pandemia da Covid-19. Disponível em: http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=442355. Acesso em 27 de outubro de 2020.

BRASIL. TST. Produtividade do TST durante a Covid-19. Atualizado em 9/11/2020. Disponível em: http://www.tst.jus.br/documents/18640430/26188161/Produtividade+durante+a+Covid-19.pdf/dd7b1454-676d-e5cf-c1b6-409c9d295477?t=1587400264726 >. Acesso em 12 de novembro de 2020.

BRASIL. TST. RECOMENDAÇÃO Nº 2/GCGJT, DE 12 DE MARÇO DE 2020. Disponível em: https://juslaboris.tst.jus.br/bitstream/handle/20.500.12178/169282/2020_rec0002_cgjt.pdf?sequence=1&isAllowed=y >. Acesso em 30 de outubro de 2020.

DATALAWYER. Termômetro Covid-19 na Justiça do Trabalho. Disponível em: https://www.datalawyer.com.br/dados-covid-19-justica-trabalhista. Acesso em 10 de novembro de 2020.

FILHO, Rodolfo; FERNANDEZ, Leandro. Panorama das alterações trabalhistas durante a pandemia da Covid-19. IN: *O Direito do Trabalho na crise da COVID-19*. BELMONTE, Alexandre; MARTINEZ, Luciano; MARANHÃO, Ney (Coords.). Salvador: Editora JusPodivm, 2020.

OIT. COVID-19 provoca grande perda de renda do trabalho em todo o mundo. https://www.ilo.org/brasilia/noticias/WCMS_756027/lang--pt/index.htm. Acesso em 12 de novembro de 2020.

21. A questão social e a Covid-19:
A desigualdade explicitada pela pandemia no Brasil

 https://doi.org/10.36592/9786587424460-21

Jane Cruz Prates[1]

Flavio Cruz Prates[2]

Rodrigo Nunes[3]

Resumo

O presente artigo problematiza as expressões da questão social e seu processo de conformação no Brasil, para analisar o impacto agudizado da covid-19 em determinados segmentos sociais que, historicamente sofreram e sofrem desigualdades de modo mais significativo, quais sejam, povos tradicionais, negros, mulheres e populações em situação de rua. O artigo aporta dados quantitativos e qualitativos, relativos aos impactos da pandemia nos segmentos mencionados buscando relacioná-los a suas múltiplas determinações, entre as quais a própria história brasileira, marcada por profundas desigualdades e concentração de renda, fruto de um capitalismo dependente e periférico associado a um contexto atual que se caracteriza por profundos retrocessos no campo dos direitos e das liberdades democráticas e pelo avanço da ultradireita e do neoconservadorismo.

Abstrat

The present article problematizes the expressions of the social question and its conformation process in Brazil, to analyze the acute impact of the covid-19 in certain social segments that, historically, have suffered and suffer inequality in a more significant way, namely, traditional, black, homeless, and women. The article provides quantitative and qualitative data regarding the impacts of the pandemic in the mentioned segments, seeking to relate them to its multiple determinations, among which Brazilian history itself, marked by profound inequalities and income concentration, the result of an associated and peripheral capitalism to a current context that is characterized by profound setbacks in the field of democratic rights and freedoms and the advance of ultra-right and neoconservatism.

---

[1] Assistente social, mestre e doutora em Serviço Social pela PUCRS, com pós doutorado realizado na PUCSP, professora adjunta e coordenadora do PPGSS PUCRS, coordenadora do Núcleo de Estudos em Política e Economia Social - NEPES e líder do Grupo de Estudos sobre Teoria Marxiana, Ensino e Políticas Públicas – GTEMPP.

[2] advogado, mestre em Ciências Criminais e doutor em Serviço Social pela PUCRS, professor titular e Coordenador do Núcleo de Prática Jurídica da Escola de Direito da PUCRS, pesquisador colaborador do Núcleo de Estudos em Política e Economia Social - NEPES e do Grupo de Estudos sobre Teoria Marxiana, Ensino e Políticas Públicas – GTEMPP.

[3] Assistente social, pela ULBRA, mestre e doutor em Serviço Social pela PUCRS, bolsista PNPD Capes vinculado ao PPGSS PUCRS, pesquisador do Núcleo de Estudos em Política e Economia Social - NEPES e do Grupo de Estudos sobre Teoria Marxiana, Ensino e Políticas Públicas – GTEMPP.

Introdução

Falar de questão social é buscar explicitar a contradição entre capital e trabalho, capital entendido como relação social, de poder, de dominação, e trabalho como o conjunto das expressões humanas para produzir meios e modos de vida.

Conforme Severino (1992) a questão social surge, no século XVIII em meio às revoluções burguesas liberais (Revolução Industrial na Inglaterra -1760; independência dos EUA – 1776; Revolução Francesa - 1789; Golpe do 18 Brumário e ascensão de Napoleão Bonaparte - 1799), quando o capitalismo industrial e liberal começa a instituir-se e com ele a formação do proletariado e o surgimento das ideias socialistas e anarquistas. Essa contradição é fruto, portanto, de um capitalismo que amadurece, porém trazendo como contraponto a resistência dos sujeitos que busca subalternizar. Contudo, a maneira como esse modo de produção se desenvolve nos países dependentes e periféricos, como o Brasil, adquire particularidades.

Ao desenvolver o conceito de superexploração do trabalho, fundamental para entender a teoria marxista da dependência e as particularidades de países como os latino-americanos, Marini (1972) argumenta que existem duas grandes formas de exploração do trabalho, que são o aumento da força produtiva do trabalho, vinculada à elevação da produtividade, e a maior exploração do trabalhador, que constitui a superexploração, dada pelo aumento da jornada de trabalho ou da intensidade de trabalho, sem a remuneração equivalente do trabalhador, ou pela apropriação de parte do seu fundo de consumo, resultando na redução salarial e precarização de suas condições de vida. No seu conjunto, o processo de superexploração do trabalho implica na queda dos preços da força de trabalho, abaixo de seu valor, trazendo como consequência maior desgaste e redução da vida útil dos trabalhadores. A superexploração exige, portanto, altos níveis de desemprego e subemprego para que os preços da força de trabalho se nivelassem abaixo de seu valor ou para que a massa sobrante de trabalhadores pressione as condições ofertadas à massa empregada.

A questão social, por sua vez, pode ser resumida, segundo Iamamoto (1998) como o conjunto das expressões, das desigualdades e diferenças sociais resultantes da contradição entre capital e trabalho, ou movimento de apropriação, dominação e exploração impingido pelo capital aos trabalhadores, mas traz como contraponto a rebeldia, a resistência e a reinvenção da vida social. Esclarece a autora que a questão

social “não é senão a expressão do processo de formação e desenvolvimento da classe operária e de seu ingresso no cenário político da sociedade, exigindo seu reconhecimento como classe por parte do empresariado e do Estado”

A desigualdade social no Brasil tem raízes históricas. Desde o período colonial os povos originários sofreram intensos processos de subordinação, exploração, destruição de suas culturas e territórios, de modo violento. Como bem destaca Eurico (2019, 8) “a perspectiva eurocêntrica hierarquizou os grupos raciais e, ancorada na noção de branquitude, validou toda sorte de intempéries em relação aos grupos ditos inferiores”. As marcas do colonialismo, dos longos períodos de escravismo, ditadura e populismo, atravessam a constituição desse País deixando como resultado uma desigualdade social imensa que se acentua ao acrescermos aos níveis de concentração de renda e níveis de acesso aos bens socialmente produzidos, marcadores de gênero e étnico-raciais.

No Brasil, a partir dos anos 30 do século XX, ocorre a passagem do modelo agrário exportador para urbano-industrial. Nesse contexto, o Estado centralizador procura absorver as reivindicações populares integrando-as aos interesses burgueses via manutenção de um “consenso” entre as classes sociais, que irá caracterizar, não só esse período histórico, mas atravessar períodos recentes. A década de 1930 foi marcada pela conquista de leis trabalhistas e previdenciárias, mas também pelo populismo, clientelismo e cooptação, processo que se estende até os anos 1961-1964, O Governo Goulart, efetiva uma política populista de maior radicalização, assume o nacional-desenvolvimentismo, contrapondo-se ao processo de internacionalização da economia e abrindo espaço para mobilizações e lutas a favor das mudanças de base, com engajamento de amplos setores populares. A questão social neste período é enfrentada por medidas de extensão da educação, ampliação da previdência, da legislação trabalhista, barateamento de alimentos básicos, combate a doenças endêmicas e programas de habitação popular (SILVA: 1995).

O golpe de 1964 institui um longo período de ditadura. Nos anos 1970, ainda durante o período mais duro da ditadura e de crise internacional do capital, começa a ruir o Welfare-State devido basicamente a um conjunto de determinantes, entre os quais a resistência crescente dos trabalhadores às formas de organização taylorista (mecânica, alienante, repetitiva); o endividamento do Estado e aumento das pressões inflacionarias; a queda mundial da produtividade e dos lucros; a alta nos preços do

petróleo repercutindo na maioria dos preços e resultando na queda do consumo (1973- 1º choque do petróleo e 1979 2ª crise).

A década de 1980, conhecida como “a década perdida”, em razão do baixo crescimento econômico foi marcada pelo inicio do processo de democratização do país e pela efervescência dos movimentos sociais e lutas populares que culminaram com a Constituição de 1988 que obteve grandes avanços em termos de conquistas populares.

A chamada Constituição Cidadã, conformada no período de abertura democrática, após 21 anos de ditadura, embora tenha sido fruto de uma disputa de forças que reduziram a amplitude dos direitos almejados pela sociedade, obteve avanços significativos, entre os quais, a garantia da seguridade social, composta pelas políticas de saúde, assistência social e previdência social, Além disso foi de fundamental importância a garantia de percentuais orçamentários previstos em lei para a saúde e a educação, considerando tratarem-se de políticas estruturantes, e por fim, mas não menos importante, a gestão conjunta entre governo e sociedade e a instituição de conselhos paritários compostos pelo governo e pela sociedade civil para materialização do processo de cogestão.

A partir dos anos 1990 o retorno do capital portador de juros ao centro das determinações econômico-sociais provoca mudanças significativas em todas as esferas do mundo capitalista. O capital fictício, ganha relevância no processo de acumulação do capital, ou seja, é o estágio máximo da hierarquia do capital, a supremacia do financeiro sobre todas as demais, Como exemplos se pode destacar a crise do México 1994/1997; a crise asiática de 1997/1998; crise da Rússia e do Brasil em 2001 e a queda da Nasdaq em 2001/2002. É importante destacar que os maiores constrangimentos destas crises rebatem na órbita real da economia, qual seja na produção, no consumo e no emprego. (MARQUES e NAKATANI, 2013).

Na esfera macroeconômica o baixo crescimento e os elevados níveis de desemprego marcam o período e a ideologia liberal é retomada. Seus princípios são identificados com a máxima eficiência e justiça social, contudo, ao invés de preconizar o afastamento do Estado, como o fazia no século XIX, quer a sua participação apenas para atender aos interesses do capital, ou seja, um estado mínimo para o trabalho e máximo para o capital. As propostas neoliberais contemplam a “flexibilização do mercado de trabalho, a redução do custo com a força de trabalho, a substituição de regimes públicos e de repartição por regimes privados e de capitalização” (MARQUES

e NAKATANI, 2013, p137), na mesma direção do indicado pelo Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional. Esse receituário que, no caso brasileiro, tem início no governo de Fernando Henrique Cardoso, se materializará, de modo mais contundente, nos governos de Michel Temer e Jair Bolsonaro, em especial com a aprovação da Emenda Constitucional 95, que, altera o regime fiscal e congela por 20 anos os investimentos públicos, com as reformas trabalhistas que retiram direitos dos trabalhadores e fragilizam suas formas organizativas e com a reforma da previdência, cujo processo está em curso, no País.

A herança histórica de despolitização e subalternidade que está na gênese de nossa cultura favorece a manutenção de um conservadorismo, ora velado, ora explicito, como no tempo presente, solo fértil para o ressurgimento de formas larvares de autoritarismo. Essas formas, na verdade, são expressões que nunca deixaram de estar presentes na sociedade civil e no estado, permeando até mesmo os espaços considerados de resistência.

O governo Bolsonaro, assumidamente de direita, elege-se sem propostas claras, apenas comprometendo-se a combater a corrupção. Fruto da articulação entre o fundamentalismo, o conservadorismo e o neoliberalismo radical, tem inicialmente como meta a minimização total do estado social, a privatização em larga escala e a entrega do patrimônio nacional ao capital estrangeiro, em que pese seu discurso nacionalista. O governo tem sido marcado pelo explícito descaso para com a preservação do meio ambiente, o que tem gerado severas críticas internacionais, a flexibilização de regras de controle ambiental que acabam por incentivar a grilagem de terras, o envenenamento por agrotóxicos, com a liberação, no período de menos de 2 anos, de mais de 400 tipos, alguns há muito proibidos em outros países, porque considerados nocivos à saúde. Na mesma direção o governo tem tratado com descaso as terras e a população indígena, o desrespeito aos direitos humanos, notadamente explicitado em declarações de parte de lideranças do governo, consideradas racistas e objeto inclusive de acusações de parte do Ministério Público Federal. (PRATES, 2019)

O ano de 2020 é marcado pela pandemia imposta pelo COVID-19, que além de produzir a primeira grande crise sanitária mundial, após a globalização do capitalismo, agrava a crise econômica significativamente, com impactos mais severos nos países dependentes, onde os níveis de desigualdade social são historicamente mais extensos. No Brasil, os cortes nos recursos destinados ao SUS, vão ser sentidos de modo mais

drástico, no momento em que o Sistema é mobilizado para atender a um contingente, no momento atual, 6. 121. 449 pessoas contaminadas 624.841 casos em acompanhamento. O país já amargou a perda de 170.179 vidas, (COVID BRASIL hoje dados de 25/11/2020).

Em que pese o fato da curva de mortes estar apresentando declínio nos 2 ultimos meses, ainda se manter num patamar muito elevado, como também o numero de contágios. O comportamento dos dados em alguns estados brasileiros oscila entre a estabilidade e o crescimento o que mostra que a pandemia está ainda longe de sercontrolada, embora o governo, a partir de uma postura negacionista, questione até mesmo a necessidade de agilizar a compra de vacinas.

Embora a narrativa do censo comum, reforçada pelo governo brasileiro, afirme que "estamos todos no mesmo braço", o impacto desse processo se dá de modo diferenciado quando se observa marcadores de classe, étnico-raciais e de gênero.

Negros, mulheres e a pandemia

O IBGE (2019) estima que o Brasil tenha hoje 210. 147.125, e as pessoas com mais de 60 anos, representem 16, 2% da população. Segundo os dados do Instituto, em Junho de 2020, o rendimento médio real normalmente recebidos de todos os trabalhos das pessoas ocupadas no Brasil seria de R$2.332,00, contudo o rendimento médio efetivamente recebido no período foi de R$1. 944,00.

Em junho desse ano, o número de desempregados no Brasil teve uma alta de 16,6%, se comparado a maio de 2020, totalizando 11,8 milhões de brasileiros desocupados no país. Hoje a mídia anuncia que esse número, 4 meses depois, já chega a 14 milhões. Ressalte-se que, o estudo mencionado anteriormente só leva em consideração quem procurou trabalho, processo dificultado pelo isolamento social. E esse quadro se agrava quando alguns marcadores sociais são considerados, como gênero, cor, nível de escolaridade, entre outros.

As condições precárias de habitação é, sem dúvida, um fator que corrobora com o crescimento de contágios. Nesse sentido é importante analisar os dados aportados pela Síntese de Indicadores Sociais – SIS do IBGE (2019). Os dados mostram que enquanto 72,1% dos domicílios onde vivem pessoas majoritariamente brancas possuem acesso simultâneo aos serviços de agua, esgotamento e coleta de lixo, esse

índice cai para 54,5% quando a maioria dos moradores são negros ou pardos, o que decorre da associação de indicadores de moradia e pobreza. A esses indicadores somam-se indicadores de violência, pois 74,5% das pessoas assassinadas em intervenções policiais são pretas ou pardas e 61% das mulheres que sofreram feminicídio no período eram negras, pé o que mostra o Atlas de Segurança pública de 2019. (PRATES, 2020)

A PNAD covid-19 (ano), mostra ainda que, no Brasil, 7 milhões de pessoas estavam afastadas do trabalho devido ao distanciamento social, no período de 5 a 11 de julho de 2020, sendo que o maior contingente (26,8%) era de trabalhadores domésticos. Dos 8,2 milhões que estão em trabalho remoto, 31,9% tem curso superior ou pós-graduação. 19,2 milhões não procuraram trabalho por conta da pandemia ou por falta de trabalho na localidade e 29,5 milhões tiveram rendimento menor do que o normalmente recebido. Do total de domicílios brasileiros, informa a PNAD covid-19, 43% estão recebendo auxilio emergencial.

Do mesmo modo os prejuízos financeiros e de saúde causados pela covid-19 tem pesado muito mais sobre mulheres, negros e pobres, é o que mostram os dados aportados pelo IBGE (2020) em junho de 2020. Conforme o Instituto, 39% de trabalhadores em regime de informalidade são pretos e pardos, enquanto 29,9% são brancos. Autônomos e informais foram os trabalhadores mais afetados pela pandemia em termos de rendimento. E mesmo aqueles que não tiveram a renda afetada mais significativamente, como entregadores e trabalhadores de serviços essenciais, estão mais expostos ao contágio. É importante registrar também o crescente número de acidentes que envolvem entregadores, que teve um crescimento da ordem de 30% em relação ao ano passado, e os níveis de letalidade cresceram 40, conforme aponta a Agencia Nacional de Transporte Terrestre ANTT. A cada dez pessoas que relatam mais de um sintoma da doença, sete são pretas ou pardas – parcela da população fortemente dependente da informalidade e com condições de saneamento e habitação mais precária. (PRATES 2020)

No caso das mulheres, dados e estudos afirmam que a desigualdade de gênero também se potencializa durante as situações de crise, é o mostra a tese de doutorado de Pimenta (2015) que problematiza a maior exposição de mulheres em situações de pandemias, endemias e epidemias, em razão do que chama de “cuidados perigosos”. No conjunto de atividades que, segundo a pesquisadora, caracterizam o chamado

"cuidado perigoso" estão os cuidados de familiares, amigos e vizinhos infectados, o que expõe de modo mais significativo as mulheres ao vírus do que os homens. No caso de adoecimento de outra mulher, a sua substituição também é realizada por elas nas funções de cuidado, constituindo um ciclo de exposição interminável. A pesquisadora destaca ainda o agravamento trazido pelo trabalho remoto, em razão da gestão de múltiplas obrigações e trabalho ininterrupto, no cuidado da casa, das crianças, dos idosos, das entregas, da limpeza, realizadas ao mesmo tempo, fazendo com que as mulheres sofram mais situações de estresse do que os homens. Ressalte-se que as mulheres predominam entre os/as trabalhadores/as empregados/as nessa modalidade, correspondendo a 17,5% da população, enquanto os homens representam 9,7%.

Soma-se a isso ainda o fato de que a violência doméstica cresceu 40% em abril de 2020, se comparada ao mesmo período em 2019.

Os dados do IBGE relativos a junho de 2020 mostram que a parcela de mulheres afastadas de sua atividade – e possivelmente sem salário –, foi da ordem de 18,3% enquanto que o percentual relativo a população masculina foi de 11,1%. Conforme a PNAD covid-19 quase a metade (48,4%) dos 11,8 milhões de trabalhadores nessa situação, exclusivamente devido à pandemia, ficaram sem receber salário nenhum. No Brasil 1 milhão de famílias são chefiadas por mulheres sozinhas, cerca de 6 milhões de mulheres chefes de família recebem o auxílio emergencial de R$ 1.200,00. Elas representam 65% dos trabalhadores da área da saúde no Brasil. (DW Brasil, 2020)

Os dados aportados pelo Conselho Federal de Enfermagem mostram a dimensão do problema. Os trabalhadores dessa área no Brasil dividem-se entre técnicos/as de enfermagem (80%) e enfermeiros/as (20%) e são na sua grande maioria mulheres (84%). Entre os dias 12 e 18 de julho, 96 mil enfermeiros e auxiliares de enfermagem estavam contaminados, os mais atingidos entre os profissionais da área de saúde, o número de óbitos chegava próximo a 300 no dia 24 de julho, segundo o Observatório do Conselho Federal de Enfermagem - COFEN.

A população indígena e a pandemia

O número de mortos contabilizados pela SESAI e as subnotificações computadas pelo Comitê Nacional de Vida e Memória Indígena estimam que o número

de indígenas contaminados pela pandemia ocasionado pelo Covid 19 chega a 21.646, dos quais 623 vieram a óbito, situação essa que afeta a 148 diferentes povos indígenas brasileiros. (Plataforma de Monitoramento da situação da população indígena, 2020). Além do número de mortos e contaminados, alguns aspectos culturais exigem protocolos especiais no tratamento dos povos indígenas, em respeito a sua diversidade cultural. (PRATES, 2020)

Os modos de vida de muitos povos indígenas, tais como a convivência em casa coletivas e o compartilhamento de objetos, criam uma exposição às doenças infecciosas a qual as demais pessoas que vivem nas cidades não estão submetidas, o que favorece as situações de contágio. Acompanhar a evolução da pandemia junto desses povos é um grande desafio na medida em que as notificações, que já não refletem a extensão do problema em relação a população em geral, no caso da população indígena ainda é mais distante da realidade, além do fato de a falta de desagregação de dados sobre indígenas dificultar a identificação das regiões e dos povos mais afetados. Soma-se a isso a dificuldade de acesso dessa população aos serviço de saúde seja pela distância geográfica ou pela insuficiência de profissionais da área da saúde para atendimento sistemático dessa população. Outro aspecto que agrava esse quadro é a ausência de dados em relação a população indígena que vive fora de suas terras, o que inclui os que habitam as cidades e aqueles que ainda aguardam a demarcação de suas terras. (DEUTSCH WELLE, 2020)

A FUNAI e a SENAI, órgãos que trabalham com esses povos originais foram esvaziados, durante o governo Bolsonaro. Especialistas no trabalho com povos originários afirmam, através da Plataforma de Monitoramento da situação indígena na pandemia do novo coronavírus (covid-19) no Brasil que, algumas tribos, cujo número de integrantes já era reduzido, podem ser simplesmente dizimadas durante a pandemia. (SENAI, 2020). Em algumas tribos as celebrações fúnebres, impedidas pelo processo de contágio do novo coronavírus, tem um significado muito especial para garantir, segundo suas crenças, a continuidade espiritual do ente perdido e a saúde da tribo. Esses elementos complexos exigem mediações de pessoas especializadas para que os agravos, em sentido mais amplo, não sejam ainda maiores. (PRATES, 2020)

As populações em situação de rua e a pandemia

A situação de rua é um fenômeno tipicamente urbano que dá visibilidade para a desigualdade e a desproteção social, que se caracteriza por processos que se conformam a partir de múltiplos condicionantes. Esses processos de rualização podem iniciar na esfera doméstica, esfera das relações primárias, resultando na utilização da rua como espaço de sobrevivência e/ou moradia e como referência identitária (NUNES, 2019).

Trata-se de uma realidade descortinada nas ruas que, infelizmente, não provoca surpresas, por ser já conhecida nas metrópoles do Brasil. Contudo, esse processo vem sendo observada em uma das cidades 'mais ricas' dos Estados Unidos. San Francisco chegou a 9,8 mil pessoas em situação de rua, em 2019. Esse número recorde representa o aumento em quase 31% em relação a 2017. "A alta remuneração paga pelas empresas de tecnologia inflacionou tanto os aluguéis na região que as famílias de baixa renda ficaram sem opções de moradias acessíveis, com as mais pobres indo parar na rua". (ROSA, 2019, p. 22).

Neste contexto de crise do capital o número de pessoas em situação de pobreza extrema no Brasil subiu de 5,8%, em 2012, para 6,5% em 2018, um recorde em sete anos (IBGE, 2020). O aguçamento da crise amplia a quantidade de pessoas que passam a viver em situação de rua nas cidades brasileiras, evidenciando o cenário de desigualdade e injustiça social que é histórico nesse país e que se acirra ainda mais a cada nova crise do capital.

Segundo o Relatório de Desenvolvimento Humano do Programas das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD, 2019), o Brasil é o país com a segunda maior concentração de renda do mundo. Esta característica de aprofundamento das desigualdades e a ampliação das desproteções que já estavam sendo vivenciadas por populações empobrecidas, corrobora para que os impactos da pandemia de COVID 19 sejam mais desoladores entre as populações maios pobres. Assim, os reflexos dessa pandemia vão se fazer sentir por muito tempo.

Serviços emergenciais foram criados em algumas cidades, como a ampliação das vagas em acolhimento institucional, criticados pela falta de transparência na contratação e cerceamento do controle social. Os gestores têm se limitado a mostrar resultados quantitativos exitosos no atendimento à população, fatores que talvez

contribuam para a invisibilidade da complexidade desses processos, onde se inclui as vivências de sofrimentos, das dores e da miséria, ao mesmo tempo em que se intensificam preconceitos e medos.

Há desconexão entre indicadores que, caso fossem construídos de forma processual e coletiva permitiriam a percepção das desproteções e subsidiariam possível possíveis transformação. (NUNES, 2019).

Na recente Resolução aprovada por unanimidade no Conselho Nacional de Direitos Humanos (Res. n. 40, 13/10/2020), que dispõe sobre as diretrizes para promoção, proteção e defesa dos direitos humanos das pessoas em situação de rua, de acordo com a Política Nacional para População em Situação de Rua, ganha destaque a exigência do trabalho com dados oficiais, importante para a análise e o planejamento qualificado das políticas públicas voltadas para o grupo populacional em situação de rua.

Para tanto, é indispensável o compromisso público com relação a produção e gestão de informações. Um péssimo exemplo, em tempos de pandemia, se refere a ficha de preenchimento para os casos de COVID 19, onde o campo 'logradouro' não é de preenchimento obrigatório ou não tem padronização, de forma que perde confiabilidade nas informações disponíveis.

A pandemia obrigou governos de países do mundo inteiro a orientar as pessoas a ficarem em casa, em isolamento social. Aparente uma simples orientação mas que acaba por expor uma antiga violação de direitos humanos, o direito a habitar interditado à população em situação de rua. Portanto, trata-se de uma conjuntura que ressalta as fragilidades das políticas de proteção social e a conformação da moradia enquanto mercadoria que obriga aos cidadãos e cidadãs disputarem o acesso a este bem em condições brutalmente desiguais. Complementarmente, tal cenário prejudica também o acesso aos demais direitos e bens sociais, na medida em que a ausência da própria moradia produz empecilhos para o acesso, que se inicia pelo não reconhecimento enquanto parte da população no Censo Nacional.

Dados de atendimentos gerais existentes na Assistência Social em diversos municípios do país, mostram um maior volume de demandas em solicitações de Benefícios Eventuais, Auxílio-alimentação, Auxílio-transporte e Auxílio-vestuário, seguidos de pedidos de Orientações para o Auxílio Emergencial, em decorrência da grave crise sanitária, da perda de emprego e renda, acirrando a premente situação de

desproteção social. Tais desproteções podem ser condicionantes para a vivência de processos de rualização, chegando a situação de rua que materializa o abismo entre a extrema pobreza e a superacumulação de riquezas.

As populações em situação de rua são os segmentos populacionais que mais sofrem com esta lógica, seja em virtude da inexistência de programas públicos de acesso à moradia adequada, seja pela inadequação dos espaços de acolhimento institucional existentes, além da falta de acesso a água potável.

Neste cenário, as contradições da realidade se tornam ainda mais violadoras de direitos, quando a maior queixa destas pessoas é a sede, somada ao medo em relação aos agentes da segurança pública. Alguns municípios não permitiram que a sociedade civil fizesse a instalação de pias para higiene das mãos, nos espaços públicos, por exemplo

A partir do IBGE (2010) percebe-se o déficit habitacional do país que contabiliza 5.430.562 pessoas, enquanto, por outro lado, sabe-se também que existem no Brasil 6.070.000 unidades domiciliares vagas. Desta maneira, observa-se que a demanda por moradia é inferior ao número de unidades desocupadas, o que torna correta a afirmação frequentemente indicada por movimentos sociais: "há mais casa sem gente do que gente sem casa", afirma um dos membros do Movimento nacional de Populações em Situação de Rua - MNPR (2010).

Levando em consideração as variáveis de crescimento demográfico, centralidade e dinamismo urbano, vulnerabilidade social e serviços voltados à população em situação de rua, bem como o número de pessoas em situação de rua cadastradas no Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal (Cadastro Único) e no Censo SUAS, o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) apontou a existência, em março de 2020, de 221.869 pessoas em situação de rua no Brasil. (NATALINO, 2020). De acordo com os dados do Ministério da Cidadania, acessam o benefício do Programa Bolsa Família, 105.821 famílias em situação de rua, de um total de 145.448 que estão inscritas no Cadastro Único.

Cabe dar destaque ainda para o fato de que o segmento populacional em situação de rua carrega em si quase todos os marcadores sociais que são rechaçados pelo conservadorismo, entre os quais se destaca a conformação de família, trabalho e moradia. Assim, potencialmente as populações em situação de rua estão, sem dúvida, mais expostas à coerção e processos de estigmatização e discriminação, processos de

higienização e interdição, mas como contraponto pode ser um "segmento populacional que enfrenta e faz movimento de resistência ao sistema simbolizado pela mercadoria e a propriedade privada, uma vez que, neste sentido, nada tem a perder". (NUNES, 2019, p. 128). Inconteste a necessidade de alternativas emancipatórias no sentido de, considerando as orientações sanitárias e de saúde, estimular a participação e o protagonismo dos sujeitos, bem como a problematização destes estudos e indicadores que desvendam vulnerabilidades e riscos sociais, a fim de subsidiar o planejamento, o monitoramento e a avaliação das políticas públicas.

Nesse sentido se fazem importantes os comitês intersetoriais de monitoramento e avaliação das políticas para a população em situação de rua. Há muito que se avançar, e a busca de tensionamento junto aos governos deve ser função, principalmente, dos movimentos sociais, com vistas à construção das adequações dos próprios comitês e do funcionamento dos serviços, com apoio dos trabalhadores das políticas públicas e da sociedade civil. (MARTINELLI; NUNES; MACHADO, 2020).

A guisa de uma breve totalização provisória

O ano de 2020 ficará marcado na história mundial como a maior crise humanitária, até então, vivenciada pela população, após a segunda guerra mundial. Conforme a ONU (2020), a crise da COVID-19 abalou os mercados financeiros globais com pesadas perdas e intensa volatilidade, o que levou os investidores a retirar 90 bilhões de dólares dos mercados emergentes, a maior retirada já registrada. Essa crise sanitária de âmbito mundial, diz a Organização, deve levar 420 milhões de pessoas no mundo de volta à extrema pobreza e estima que os afetados pela fome crônica subirão de 135 milhões para 265 milhões. (prates in Andrade et al, 2020)

Se buscou evidenciar que entre a igualdade formal prevista na Constituição e a igualdade efetiva existe uma grande distância. Tal distanciamento gera reivindicação por direitos e faz referência aos princípios universais da igualdade e da justiça, esses princípios não existem como referências de consenso e convergência de opiniões. Ao contrário disso é o que define o terreno do conflito no qual as disputas e antagonismos, divergências e dissensos, ganham visibilidade e inteligibilidade na cena pública. De um lado, essa referência não apenas torna visível a distância entre a promessa igualitária acenada pela lei e a realidade das desigualdades, discriminações e violências rotineiras,

mas permite que essa distância seja nomeada como problema que exige o julgamento e a deliberação política.

Soma-se a estes aspectos a discriminação e o estigma sofrido pelos povos originários, o que tem sido reforçado pelo tratamento desrespeitoso com que são tratados pelo atual governo, dando visibilidade a um retrocesso significativo no âmbito da conquista de direitos humanos no Brasil.

A discriminação pode ser distinguida de duas formas, a discriminação legal e a discriminação de fato. A primeira forma seria a discriminação consistente em um fator proibitório que excluiria, restringiria ou menosprezaria o exercício de um direito, podendo-se ter como exemplo a inacessibilidade de cargos relevantes para mulheres e as distinções raciais que repercutem na impossibilidade ou dificuldade de exercício de direitos. Já na segunda forma, denominada de discriminação de fato, existiria uma "invisibilidade" de condutas que se caracterizariam pela ausência de um critério que justificasse a exclusão de direitos, mas que acabaria por fazê-lo e, também, por designar a restrição e o menosprezo aos direitos de um determinado grupo. Tal fator poderia operar-se tanto consciente, quanto inconscientemente. Como exemplo cita-se o empregador que dá preferência a homens em detrimento das mulheres ou orienta a sua decisão com base em critérios raciais (COURTS, 2002).

Além de alguns elementos aqui destacados que pontuam os impactos da crise no estado social na particularidade brasileira, em especial para os segmentos populacionais que, por seus marcadores sociais, sofrem maior desigualdade, se tem ainda o agravante da crise política, que reforça esses processos, na medida em que o atual governo, ultraconservador, não reconhece a diversidade e os direitos humanos e sistematicamente os viola, ou banaliza a sua violação. Na mesma direção criminaliza as lutas populares que estão na base da conquista de diretos, mesmo que contraditoriamente sejam também uma concessão do capital,

Diante desse contexto, muitos debates tem sido realizados para pensar a pandemia, mas também o período pós pandemia, que necessariamente terá de incluir a ampliação do estado social, da proteção social e em particular da saúde.

Entre as iniciativas seguramente as ações afirmativas são fundamentais e iniciativas que priorizem o atendimento às populações, que historicamente sofrem com a desigualdade de classe, gênero, etnia e que não se restringem a minorias, como negros e mulheres. Contudo, essas ações precisam ser planejadas em conjunto com os

sujeitos que delas se beneficiarão para que atendam a suas necessidades e expectativas e não podem se restringir a ações caritativas ou emergenciais, mas serem reconhecidas e tratadas como direito, portanto como algo que pode ser exigido pela população, que requer a destinação de recursos e estrutura para que se materialize e que se paute pela qualidade do atendimento. Essas condições desiguais históricas, mesmo antes da pandemia foram agravadas pelo desmonte de políticas públicas, como parte do projeto ultraconservador que se instalou no Brasil após a eleição de Jair Bolsonaro. Contudo, mesmo antes, esse terreno foi preparado por medidas como a EC 95 que congelaram investimentos absolutamente necessários à proteção social da população.

Os endividamentos, cresceram em todo o planeta, mas especialmente nos países de capitalismo periférico e dependente como o Brasil e não está afastada a possibilidade de uma segunda onda de contágios, o que encontrará governos, empresas e famílias endividados, sem recursos, ou com parcos recursos para novos investimentos.

A pandemia desnuda mais do que desigualdades, põe em xeque a contradição entre o desenvolvimento do capital e a manutenção da vida humana, na medida em que avança sobre o meio ambiente de modo predatório e irreversível e exclui do acesso ao atendimento de necessidades básicas grandes contingentes populacionais no mundo todo, exigindo uma tomada de posição coletiva urgente.

Chegamos, portanto, a uma encruzilhada, entre a barbárie e o necessário investimento na recuperação de um sujeito coletivo e ético, humano-genérico compromissado com o seu tempo histórico e com a transformação dessa forma primitiva de sociabilidade. É preciso tecer reflexões acerca da violação de direitos e de suas raízes que têm como principal fundamento o próprio modo de produção capitalista. (PRATES, 2020).

Referências

BRASIL. Conselho Nacional dos Direitos Humanos. *Resolução n. 40*, de 13 de outubro de 2020. Brasília/DF, 2020.

BRASIL, Ministério da Saúde, Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI acessível em: http://www.saude.gov.br/noticias/sesai Acesso em agosto de 2020.

COFEN. COFEN registra mais de 10.000 casos de Covid-19. Matéria de maio de 2020. Observatório de Crise do COFEN, acessível em: www.cofen..gov.br acesso em junho de 2020.

IBGE PNAD Continua, 2019. Acessível em:https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/educacao/17270-pnad-continua.html.

IBGE PNAD Continua, 2020, quadro sintético do primeiro trimestre. Acessível em https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/educacao/17270-pnad-continua.html
DEUTSCHE WELLE BRASIL (DW Brasil). O impacto cultural da pandemia de coronavirus sobre povos indígenas. Acessível em https://www.//dw.com/pt-br acesso em agosto de 2020.

DEUTSCHE WELLE BRASIL (DW Brasil) Mulheres e negros na pandemia. Acessível em https://www.dw.com/pt-br/mulheres-e-negros-s%C3%A3o-os-mais-afetados-pela-covid-19-no-brasil-aponta-ibge/a-54303900 Acesso em agosto de 2020.

MARINI, R. M. La acumulación capitalista dependiente y lasuperexplotacióndeltrabajo. In: RUY Mauro Marini Escritos. 1972. Disponível em: <http://www.marini-escritos.unam.mx/043_acumulacion_superexplotacion.html>.

MARQUES, Rosa M. NAKATANI, Paulo. Brasil: as alterações institucionais no período recente e o novo governo. Revista Textos & Contextos (Porto Alegre) V18 N2, Porto Alegre EDIPUCRS, 2019.

MARTINELLI, Tiago; NUNES, Rodrigo dos Santos; & MACHADO, Veridiana Farias. (2020). O asseguramento dos direitos sociais a partir da política de Assistência Social para populações em situação de rua. Textos & Contextos (Porto Alegre), 19(1), e37186. https://doi.org/10.15448/1677-9509.2020.1.37189.

MARX, K e ENGELS, F. O Capital. 13 ed. Livro I Vol. I Rio de Janeiro: Bertrand, 1989. Plataforma de monitoramento da situação indígena na pandemia do novo coronavírus (Covid-19) no Brasil. Acessível https://covid19.socioambiental.org/ Acesso em agosto de 2020.

MOVIMENTO NACIONAL DA POPULAÇÃO DE RUA. Conhecer para lutar: cartilha para formação política. MDS/UNESCO/ Instituto Pólis, 2010.

NATALINO, Marco. Estimativa da População em Situação de Rua no Brasil (setembro de 2012 a março de 2020). Diretoria de Estudos e Políticas Sociais. Nota Técnica n. 73. IPEA, Brasília, 2020. Disponível em http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/10074/1/NT_73_Disoc_Estimativa%20da%20populacao%20em%20situacao%20de%20rua%20no%20Brasil.pdf Acesso em 26/04/2020.

NUNES, Rodrigo dos Santos Nunes. Como a População em Situação de Rua está contemplada no processo de Vigilância Socioassistencial?. Tese de doutorado. Porto Alegre. PPGSS/PUCRS, 2019.

PIMENTA, Denise. 2015. Desigualdade de gênero deixou mulheres mais vulneráveis na epidemia de ebola. Entrevista Jornal da USP em 12/09/2019. Acessíveliem: https://www.jornal.usp.br Acesso em junho de 2020.

PRATES, Jane C. Crise do capital, pandemia e (des) proteção social, Prefácio in ANDRADE, Roberta F. C, de, PINHEIRO, Hamida A e VALLINA, Katia de A. L. Campo Minado: as investidas do capital contra a Seguridade Social Brasileira. Alexa Cultural: São Paulo, EDUA: Manaus, 2020.

PRATES, Jane C. Refrações da crise sanitária, econômica e política no Brasil Os impactos diferenciados em mulheres, negros e índios. Artigo. Textos & Contextos. (Porto Alegre), v.19, n. 1, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2020.

PRATES, Jane C. Trabalho profissional do/a Assistente Social: estratégias de resistência em tempos de regressão de direito. Artigo. Textos & Contextos. (Porto Alegre), v.18, n. 1, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2019.

PNUD. Além do rendimento, além das médias, além do presente: Desigualdades no desenvolvimento humano no século XXI. Relatório do Desenvolvimento Humano, 2019. Disponível em http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_2019_pt.pdf acesso em 21/10/2020.

ROSA, João Luiz. (2019). O pesadelo faz sombra ao sonho da inovação. Diário do correspondente. Valor Econômico, San Francisco, 14 e 15 de novembro de 2019.

SEVERINO, Antônio J. Filosofia. São Paulo: Cortez, 1993.

SILVA, Maria Ozanira da S. e. O Serviço Social e o Popular: resgate teórico-metodológico do projeto profissional de ruptura. São Paulo: Cortez, 1995.

22. Tempos cruzados

https://doi.org/10.36592/9786587424460-22

João Francisco Cortes Bustamante[1]

E de olhar esta folha, se cai. Na queda retê-la. Tão seca, tão morna. Tem na certa um cheiro, particular entre mil. Um desenho, que se produzirá ao infinito, e cada folha é uma diferente. E cada instante é diferente, e somos todos iguais. No mesmo ventre o escuro inicial, na mesma terra o silêncio global, mas não seja logo.[2]

1 INTRODUÇÃO

Um *diagnóstico do tempo* expõe um caminho de percurso do que se era, do que se é e do que talvez possa vir a ser de um conjunto de habitantes que vive direta ou indiretamente a pandemia. Nos âmbitos individuais ou coletivos apresentam-se diversos tempos. Do que se vive ao que se convive, o tempo passa e perpassa ações e sentimentos em conjunto com os tempos econômicos, políticos, educacionais e sociais. Os tempos cruzam-se sem saber ao certo *que tempo é*. As noções de passado, de presente e de futuro parecem entrar um carrossel nos tempos sociais porque os *tempos cruzados* são díspares. Na relação tempo individual e tempo social, a pandemia reviravolta o tempo; a reviravolta dá-se em diversos âmbitos em que as implicações são éticas, políticas e sociais. Propõe-se colocar o tempo no *diagnóstico do tempo* para que auxilie a emergir os *tempos cruzados* como acelerados, modificados, submergidos, desaparecidos, abertos como possibilidade de que o tempo individual e o tempo social por meio de *tempos cruzados* sejam menos dilemas e agonias e mais mudanças, oportunidades e transformações.

A proposta de assentar o tempo no *diagnóstico do tempo* consiste em lidar com expoentes teórico-analíticos de áreas distintas com o eixo centralizado nos *tempos cruzados* por meio da perspectiva de *tempos fechados* e *tempos abertos*. Não se

[1] Mestrando em Filosofia da Escola de Humanidades da PUCRS. Mestre em Governo e Cultura das Organizações (UNAV-Espanha) e Mestre em Diplomacia e Relações Internacionais (Escuela Diplomática–Espanha). Graduado em Ciências Econômicas (UFRGS) e em Filosofia (PUCRS). E-mail: joao.bustamante@edu.pucrs.br.

[2] ANDRADE, Carlos D. **A Rosa do Povo**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2011. p. 181.

privilegiam países, regiões ou áreas geográficas por ser a pandemia um evento global, entre todos do planeta Terra. Igualmente, não se recorre a autor ou autora de nenhuma linhagem ou escola acadêmica específica de nenhuma área de conhecimento para que se exercite a reflexão por meio do arcabouço teórico disponível como resultante de tempos prementes. A opção da proposta aberta é ensaiar e articular o *diagnóstico do tempo* a fim de que os *tempos cruzados* estejam à mercê do impacto causado pela pandemia por meio de um convite às perspectivas e às considerações ao leitor e à leitora.

2 TEMPOS FECHADOS

O preenchimento do dia a dia antes da pandemia ou, ao menos, antes do anúncio oficial de pandemia parecia estar assombreado por uma normalidade. O *antes* dado como normal adveio pela qualificação durante o transcurso dos dias da pandemia e seus efeitos no dia a dia quando se pronuncia globalmente por analistas, políticos, observadores e cidadãos sobre um *novo normal*. A dúvida recai se ocorre um retorno ao antes, o *normal*, ou se o agora e o depois consistem no *novo normal*. Cabe atenção ao que expôs Naomi Klein, "Quando as pessoas falam sobre quando as coisas voltarão à normalidade, devemos lembrar que a normalidade era a crise"[3]. O dilema entre *normal* e *novo normal* não resolve as vivências do dia a dia em que, na verdade, o que está em jogo é uma vida marcada por extremos, pois, segundo Renata Guadagnin,

> A Pandemia expõe a vida adoecida com a brutalidade da vida danificada. Desperta para a urgência de sermos *todes* responsáveis para transformar a crise em um pensamento para ações que leve à construção de uma comunidade ética mundial.[4]

Apresenta-se a dúvida em como se comportar e em como agir: esperar a *volta ao normal* ou seguir o dia a dia e conviver com a pandemia? O excepcional abala o que se vive e, por isso, a pandemia proporciona o dilema entre a *volta ao normal* e o *novo*

---

[3] MORENO, Diana. La gente habla sobre cuándo se volverá a la normalidad, pero la normalidad era la crisis – Entrevista a Naomi Klein. *In*: GÚZMAN, Arturo. M. (org.) **El coronavirus y su impacto en la sociedad actual y futura**. Lima: Colegio de Sociólogos del Perú, 2020. p. 382.

[4] GUADAGNIN, Renata. Vida danificada, vida adoecida: um ensaio sobre sofrimento e necroética. **Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 11, n. Ed. esp. 2, Ago. 2020. Disponível em: https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.v11.974. Acesso em: 06 nov. 2020. p. 2.

normal em uma incerteza da própria existência individual e social. Como destaca Bárbara Buril,

> Paradoxalmente, é só agora, em uma situação de exceção, que podemos perceber a forma, o calibre e a densidade da vida que levávamos há até pouco tempo. Foi só com a suspensão das rotinas que pudemos, enfim, enxergá-las – e com tudo o que elas significam para nós.[5]

A parada repentina e a adaptação ao momento pandêmico vieram acompanhadas por um vocabulário específico ao momento pandêmico: isolamento, distanciamento, *lockdown*, fechamento, paralisação, quarentena, esvaziamento, máscaras, proteção facial, álcool-gel, entre outros. O vocabulário acompanha o excepcional em uma não escapatória do que se vive. Não se escapa da pandemia, não se escapa de estar em casa, não se escapa do país; presos nos espaços próprios ou nos espaços alheios. O ambiente do controle, do fluxo, do lazer e do trabalho de vida social e de vida individual são desligados e fechados naquela que é a "*Última porta do Estado*, o aeroporto (...)" como salienta Paul Virilio[6].

Os *tempos fechados* mostram-se por meio do que se vive e do que se conhece desde o mais próximo, tangível, como locais de trabalho, estudo e lazer, até o mais projetivo, intangível, como anúncios de *fim de uma era*, *fim do Estado liberal*, *o capitalismo acabou*, *o mundo não será mais o mesmo*, entre tantos ensaios no intento de explicar o estado excepcional causado por uma pandemia e possíveis rumos e tendências. Ao constar que as cidades param, os países param e fecham as fronteiras e as pessoas se enclausuram e se protegem, tem-se *tempos fechados* por meio de espaços fechados, reclusos e enclausurados em conjunto com eventos e compromissos cancelados ou postergados. Como afirma Gúzman, "O covid-19, para utilizar uma metáfora cotidiana, nos deixa contra a parede em nossa humanidade"[7,8]; parede que nos humaniza na recordação de nossa finitude. Igualmente, como expressa Buril,

---

[5] BURIL, Bárbara. A pandemia e o individualismo que nunca existiu. *In*: REICH, Evânia; BORGES, Maria de Lourdes; XAVIER, Raquel Cipriani (orgs.). **Reflexões sobre uma pandemia**. Florianópolis: *Néfip*online, 2020. p. 31.

[6] VIRILIO, Paul. **O espaço crítico**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993. p. 8.

[7] Tradução do autor. O original é "El COVID – 19, para utilizar una metáfora cotidiana, nos tiene puestos contra la pared en nuestra humanidad".

[8] GÚZMAN, Arturo M. La "guerra viral" o la lucha contra el enemigo interno, que opone a la vida la economía. *In*: GÚZMAN, Arturo. M. (org.) **El coronavirus y su impacto en la sociedad actual y futura**. Lima: Colegio de Sociólogos del Perú, 2020. p. 21.

> (...) o fato principal revelado por ela é como a vida em sociedade nos é necessária em nível psíquico. Parece óbvio, mas não é, porque até pouco tempo estávamos administrando o nosso tempo para harmonizar as nossas buscas individuais com a necessidade aparentemente socialmente imposta de encontrarmos pessoas. Como se o social não fosse uma necessidade profundamente nossa. Como se as pessoas funcionassem como decoração de uma paisagem espelhada onde o que vemos apenas são reflexos repetidos de quem somos: eu, eu e eu. Como se o outro fosse um obstáculo, e não a condição de possibilidade de realização.[9]

Os encontros dos indivíduos com outros indivíduos e consigo mesmo são alterados, reformulados e modificados. O tempo individual e o tempo social ficam à mercê do que se tem nome, mas não se encontra materialmente, o coronavírus, como encontramos o *outro*. Centraliza-se o tempo individual e o tempo social conforme os alertas e as medidas de prevenção e emergência para com o vírus invisível e onipresente. A representação de planejamento diário, mensal e anual transforma-se em um limbo de modo que o *tempo fechado* é a única certeza incorporada no planejamento diante do risco e da incerteza não só pela decisão individual posta à prova, mas também pelas decisões governamentais. Espera-se um *tempo* justamente para saber se é possível planejar o *tempo diferido*; aos premidos pelo *tempo* das decisões urgentes e emergentes desde um microempreendedor até uma médica, a sensação é o esvaziamento do dia a dia como se o *tempo fechado* sempre estivesse ali, à beira, à espreita.

Apresentam-se situações de o *tempo fechar* com a morte de parentes e de amigos por causa do covid-19 e das implicações decorrentes em um nível numérico acentuado a ponto de haver um balanço diário de casos e mortes a ponto de se incorporar a morte como estatística; a morte em decorrência do coronavírus e de suas implicações é mais um número. A perspectiva de futuro de alguém sucumbe pela morte em consonância com o presente de quem fica que se vê deslocado; o *tempo fechado* de quem morre torna-se o *tempo fechado* para quem fica em um *tempo cruzado* entre o que morre e o que vive. Os efeitos não são somente do coronavírus, mas também das consequências psicológicas e da experiência de luto[10].

---

[9] BURIL, Bárbara. A pandemia e o individualismo que nunca existiu. *In*: REICH, Evânia; BORGES, Maria de Lourdes; XAVIER, Raquel Cipriani (orgs.). **Reflexões sobre uma pandemia**. Florianópolis: *Néfip*online, 2020. p. 31-32.

[10] CREPALDI, Maria A.; SCHMIDT, Beatriz; NOAL, Débora da S.; BOLZE, Simone D. A.; GABARRA, Letícia M. Terminalidade, morte e luto na pandemia de COVID-19: demandas psicológicas emergentes

As economias desaceleram, param, fecham em uma proporção não vivenciada pela humanidade. A pandemia e suas consequências igualam produção, produtores, consumo e consumidores em dramas vivenciados na economia pelas decisões tomadas na urgência, pelas paradas repentinas e pelas angústias causadas. Como afirma Javier Cifuentes-Faura,

> A crise do Coronavírus se prevê que seja a maior crise econômica e o maior desafio desde a Grande Recessão. É uma crise sem precedentes por suas características. À diminuição da capacidade produtiva (choque de oferta) com uma queda dos mercados internacionais e ao declínio da demanda interna (choque de demanda) tem que acrescentar as restrições ao movimento das pessoas que resultam de uma vez só efeitos sobre a oferta e a demanda.[11,12]

As máquinas das fábricas utilizadas para não parar e propiciar o *just-in-time* das gestões administrativas são deixadas em modo desligado enquanto funcionários são demitidos ou informados para *trabalhar em casa*. As lojas fecham e os serviços são proibidos de abrir e de funcionar em um efeito em cadeia, cuja consequência se torna equilibrar a pandemia com o pânico econômico. O escape do dia a dia, da rotina de atividades laborais representada pelo turismo, pelos negócios e pelas oportunidades de lazer é posta à prova abruptamente e brutalmente em que o *tempo do ócio* qualificado como sair do *tempo cronológico* passa a ser o *tempo fechado*. De certa forma, se apresenta uma reversão do que havia para uma nova situação, pois, segundo H. Rosa,

> A sensação de ser levado pelo não controlado e incontrolável do arrastar de um mar de opções e contingências parece, assim, uma consequência inevitável da crescente impossibilidade de se planejar a própria vida a longo prazo e desenvolver vinculantes perspectivas futuras.[13]

---

e implicações práticas. **Estudos de Psicologia**, Campinas, v. 37, Jun. 2020. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1982-0275202037e200090. Acesso em: 31 out. 2020.

[11] Tradução do autor. O original é "La crisis del Coronavirus se prevé que sea la mayor crisis económica y el mayor desafío desde la Gran Recesión. Es una crisis sin precedentes por sus características. A la disminución de la capacidad productiva (shock de oferta), con un desplome de los mercados internacionales, y al declive de la demanda interna (shock de demanda), hay que añadirle las restricciones al movimiento de personas, que producen a la vez efectos sobre la oferta y la demanda".

[12] CIFUENTES-FAURA, Javier. Crisis del coronavirus: impacto y medidas económicas en Europa y en el mundo. **Espaço e Economia**, ano IX, n. 18, Abr. 2020. Disponível em: https://doi.org/10.4000/espacoeconomia.12874. Acesso em: 06 nov. 2020. p. 2.

[13] ROSA, Hartmut. **Aceleração**: a transformação das estruturas temporais na Modernidade. São Paulo: Editora Unesp, 2019. p. 491.

O *mar de opções* dado por um *tempo do ócio* deixa de existir durante a pandemia e os *tempos fechados*. O efeito em cadeia cria ares sombrios por meio de dois termos comuns: crise e catástrofe. As estatísticas e as projeções econômicas tanto do setor público quanto do setor privado apresentam *tempos sombrios*, *tempos duvidosos*, *tempos angustiantes*. Além disso, o tomador de decisões, o agente governamental, o empresário, o empreendedor, o autônomo, entre outros, não sabem o que fazer, tampouco como se comportar. A ação individual e a ação social parecem esbarrar na parada do tempo, do *tempo fechado* de uma vida econômica dada como dinâmica na simbologia do *time is money* em que o *tempo cruzado* se apresenta entre o *tempo fechado* do econômico e o *tempo fechado* das pessoas.

O momento inicial da pandemia apresenta o falso dilema economia versus saúde em que emerge deixar de conceber a vida e a saúde como prioridade e tornar o ganho material a qualquer custo, o qual morrer se torna custo econômico. O falso dilema economia versus saúde expressa o quanto o *tempo fechado* propiciado pelo coronavírus expõe a dissociação entre o indivíduo e o social em que os modelos econômicos mostram o limite de eventuais resoluções. O social, o coletivo, o bem público é contraposto pelo individual, pelo particular, pelo bem privado em uma luta fundamentada no falso dilema economia versus saúde em uma demonstração da perda de vínculo do indivíduo com o ambiente em que habita. Mais do que isso, o individual e o social são expostos como inconciliáveis por meio de um falso dilema, ou seja, um falso dilema gera outro falso dilema.

Os *tempos fechados* expostos por tempos individuais e tempos sociais são também *tempos cruzados* em uma suposta separação do individual e do social antes da pandemia. Essa separação do individual e do social era imaginária, aparente por corresponder a uma eventual possibilidade de separar vida privada e vida pública, ou seja, do interno e do externo. A separação existia na possibilidade de agir de modo separado em que o tempo dedicado ao *Eu* e/ou à família estava desconexo do tempo dedicado às atividades exteriores, ao ambiente público. O liame entre individual e social estava posto em suspensão quando a tecnologia, os meios de comunicação e a virtualidade apresentada por meio de aparelhos permitiam um hibridismo em que vida individual e vida social se confundiam. A pandemia não expôs a confusão e o hibridismo que já existia, mas, sim, exacerba como o ser humano havia perdido a

noção dos limites, dos espaços e dos tempos. Os *tempos cruzados*, entretanto, não se restringem aos *tempos fechados* porque são também *tempos abertos*.

3 TEMPOS ABERTOS

As adversidades, as agruras e as emergências da pandemia não são somente sombras, cinzas e rastros de vidas dadas como mortas. A capacidade de extrair do ambiente em que se vive e das vivências com o inusitado, com o assombroso e com a lida do cuidado e da preservação de si e do(s) outro(s) são possibilidades de mudanças e de transformações. As agonias e os dilemas não são somente *tempos fechados*, mas também sendas para os *tempos abertos*.

A forma drástica apresentada por vivenciar uma pandemia consiste em situar, primeiramente, o ser humano como habitante do planeta Terra em que se circunda pela natureza, pela tecnologia e pelos demais seres humanos. O *coronavírus* recorda diariamente que somos tão habitantes quanto fungos, bactérias e vírus são habitantes. Mais do que isso, somos parte e estamos circundados por organismos em uma biodiversidade dada na síntese da nomenclatura do projeto *A Árvore da Vida*[14]. Os *tempos cruzados* ocorrem do biológico do ser humano com a vivência e com a convivência junto à Natureza, ao habitat. O ser humano presencia a si mesmo na pandemia como *animal*, como ser em contato com a biodiversidade do visível como animais e plantas, por exemplo, e do invisível na representação dada pelo coronavírus. *Tempos abertos* abrem mudanças e oportunidades para uma nova relação individual e social para com a natureza, para com o habitat e para com a forma com que se lida com o planeta Terra. Essa nova relação individual e social requer o lidar com o biológico, com o consumo alimentar e com a valorização da saúde em que o nutrir seja comportamento ético, político e social em uma dimensão de que saúde, natureza e nutrir são constituintes de se cuidar e se prevenir[15].

[14] O denominado *The Tree of Life Web Project* consiste em um trabalho colaborativo e cooperativo para informar sobre a biodiversidade por meio da rede mundial de computadores. TREE OF LIFE PROJECT. Disponível em: http://tolweb.org/tree/. Acesso em: 09 nov. 2020.

[15] FREITAS, Laura G. de; CORTÉS, Margarita A. P.; STEIN, Caroline; COUSIN, Ewerton; FAUSTINO-SILVA, Daniel D.; HILGERT, Juliano B. Qualidade de consumo alimentar e fatores associados em crianças de um ano de vida na Atenção Primária à Saúde. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 7, Jul. 2020. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1413-81232020257.14592018. Acesso em: 11 nov. 2020.

Tem-se que o habitat é no planeta Terra e nos espaços habitados internos das moradias. Provoca-se um *re-conhecer* onde moramos em que se percebe e se sente uma diversidade de vivências: se a moradia tem excesso ou falta de espaço; se a ausência de uma janela ou de uma sacada consiste na perda do contato do olhar com o exterior, com a luminosidade; se há um espaço adequado para ser escritório ou local de estudos; e se o bem-estar da moradia é sinônimo de bem-estar individual. A pandemia permite, com isso, exercitar perguntas éticas, políticas e sociais no espaço primeiro, ou seja, partir de onde moramos, de onde habitamos, de onde estamos de modo a conceber se é adequado à vida individual e à vida social. A pergunta é *o que temos é suficiente para viver?*; a resposta é sem mediações com fundamento no local em que moramos, em que habitamos por ser no lócus a expressão do que se possui materialmente. Por isso, os *tempos abertos* do *re-encontro* da moradia é a mudança da percepção para a morada interior em que o indivíduo se encontra consigo mesmo e com o espaço em que habita. Igualmente, o urbanismo, o design e a arquitetura de diversos ambientes como escolas, hospitais, hotéis, entre outros, adquirem novas possibilidades e articulações sintetizadas na expressão de Andreea Robu-Movilă, "Arquitetura importa"[16].

Os *tempos abertos* são dados pelos encontros e reencontros por meio da solidariedade, do auxílio, da ajuda, do esforço realizado entre famílias e entre amizades, mas também entre pessoas que nunca se haviam visto, tampouco conversado. Como ressalta Cinara Nahra,

> Já uma das principais mensagens relacionada à COVID-19 diz respeito à rede de solidariedade e altruísmo que se estabeleceu ao redor do mundo. Além dos esforços hercúleos dos profissionais de saúde que em todo mundo têm colocado suas vidas em risco para salvar a dos outros, em atitudes marcadamente altruístas, tivemos, e temos, os exemplos de milhares de atitudes solidárias e campanhas coletivas visando ajudar os mais necessitados ou aqueles que correm maiores riscos. Esta corrente do bem que se estabeleceu ao redor do mundo mostra a

[16] ROBU-MOVILĂ, Andreea. Architecture matters. Towards antifragility in the Post Pandemic Era. *In*: **SHARE-ARCHITECTS.COM**. Iasi, Romênia, 19 jun. 2020. Disponível em: https://share-architects.com/architecture-matters-towards-antifragility-in-the-post-pandemic-era/. Acesso em: 09 nov. 2020.

> capacidade que existe na espécie humana para que suplantemos o egoísmo.[17]

Mudanças e transformações decorrentes de ações junto ao(s) outro(s) são reconfigurações éticas, políticas e sociais dadas pela responsabilidade. O cuidado de si e para com o outro é ato de responsabilidade em que as limitações do ser humano são apresentadas. A noção de autossuficiência em uma autocracia de si mesmo é posta em xeque nos momentos de urgência e de emergência da pandemia e, com isso, o ser humano encontra-se na necessidade em relação ao outro. Responsabilidade reemerge como ética, política e social *prima facie* do ser humano. Não é uma responsabilidade somente pela sobrevivência ou pela ajuda na emergência, mas é na vivência como ser humano na finitude. Como apresenta Emmanuel Lévinas,

> O encontro com Outrem é imediatamente minha responsabilidade por ele. A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor do próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência.[18]

Os gestos não requerem ser grandiosos, tampouco midiáticos, mas, sim, na simples aproximação para com a responsabilidade de que o si mesmo e o outro estão postos na finitude por uma relação entre viver e morrer. Valorizar a vida e o que se possui tornam-se os passos iniciais de uma reconexão e de um vínculo diferente da vivência anterior à pandemia. É o *tempo aberto* pela natureza e pela humanidade em que o viver é dar-se, é doar-se, é prestar-se em consideração com o que e com quem se vive. Não há espaço limite porque a dor e as angústias não se diferenciam por nacionalidades, por idiomas ou por qualquer tipo de identidade; lágrimas e sorrisos são identificáveis universalmente mesmo quando possa haver idiossincrasias de povos e culturas porque o gesto e o corpo são expressões humanas. Mais do que isso, como expressa Olga Cortés, "Significa dizer que diariamente ao despertar somos colocados imediatamente em contato com a realidade na qual estamos enraizados: a presença do corpo em mim ou minha presença nele"[19]. A pandemia *toca* no corpo direta ou

[17] NAHRA, Cinara. Tem futuro a humanidade?. *In*: REICH, Evânia; BORGES, Maria de Lourdes; XAVIER, Raquel Cipriani (orgs.). **Reflexões sobre uma pandemia**. Florianópolis: *Néfip*online, 2020. p. 38-39.
[18] LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Editora Vozes, 1997. p. 143.
[19] CORTÉS, Olga. A presença do outro na constituição do corpo: estudo preliminar de *Le corps utopique* de M. Foucault. **Intuitio**, v. 8, n. 1, Jul. 2015. Disponível em: http://dx.doi.org/10.15448/1983-4012.2015.1.18720. Acesso em: 10 nov. 2020. p. 311.

indiretamente *a qualquer tempo*, e a responsabilidade faz-se pelo corpo no ato para com si e para com o outro em que se apresentam oportunidades, mudanças e transformações aos comportamentos individuais e sociais.

Os *tempos abertos* aprofundaram a tecnologia como recurso para a atividade laboral, para os estudos, para o lazer e para o contato com familiares e amizades. Um vocabulário específico impulsiona-se como educação remota, aulas sincrônicas/diacrônicas, webinares, compras e vendas por aplicativos, comércio online, comércio eletrônico, e-commerce, *lives*, cursos online, teatros online, congressos online, entre outros, de modo que o dia a dia é investido por criação e por renovação da tecnologia. Na quarentena, no isolamento, no *lockdown*, a tecnologia converte-se na possibilidade de viver sem sair da moradia porque permite viajar, conversar, comprar, vender, assistir aos shows, realizar festas, participar de eventos e tantas outras iniciativas que conectam as pessoas por meio de diversas conexões por cabos, por fibras óticas e por redes sem fio. Plataformas de chamadas de vídeos proliferam tão rápido quanto o contágio causado pela pandemia em uma busca por adaptar a rotina ao momento excepcional que as conectividades se sobrecarregam de modo a apresentar limitações e problemas em um mundo tecnológico, cuja resposta embute a concepção de *facilitar a vida, a rotina, o dia a dia*. Facilitar não se nega, mas tampouco é infalível. A pandemia oportuniza conceber como a tecnologia torna-se mais um recurso tanto para viver quanto para sobreviver sem ser infalível.

O calendário tende a ser esquecido quando diante de um ser humano imerso ao tecnológico; os dias e os meses passam, talvez as horas fiquem porque ainda existem compromissos tanto quanto o dia e a noite ou o sol e a lua postam-se pela claridade ou pela escuridão. Não importa qual seja o meio tecnológico, o ponto fulcral é como se aliviam angústias, ansiedades e sofrimentos em uma pandemia por meio de recursos acessíveis dados pela tecnologia. Como afirma Paul Virilio,

> [...] o dia modificou-se: ao dia solar da astronomia, ao dia incerto da luz de velas e à iluminação elétrica acrescenta-se agora *um falso-dia eletrônico*, cujo calendário é composto apenas por "comutações" de informações sem qualquer relação com o tempo real. Ao tempo *que passa* da cronologia e da história sucede portanto um tempo *que se expõe* instantaneamente. Na tela de um terminal, a duração transforma-se em "suporte-superfície" de inscrição, literalmente ou ainda

cinematicamente: *o tempo constitui superfície*.[20]

O *instantâneo* da tecnologia é a analgesia da pandemia. O *tempo cronológico* na pandemia é diluído pela tecnologia enquanto se permite atividades e lazer por meio dos recursos eletrônicos. Igualmente, a tecnologia abre oportunidades para a expansão dos negócios realizados por conglomerados e companhias internacionais, bem como cria um espaço de inserção aos desempregados ou aos empreendedores de modo que proliferam iniciativas para ganhos econômicos por meio de diversos recursos eletrônicos. As implicações decorrentes do aprofundamento do uso tecnológico para fins econômicos geram consequências jurídicas, psicológicas, políticas, sociais e emocionais. Apresentam-se *tempos abertos* em que a incorporação de trabalho na moradia, no espaço habitado, ironicamente, acaba por resgatar a compreensão do termo *economia* do grego, *oiko*, casa, e *nomos*, lei, regra, em uma compreensão de "regras da casa", cuja atualidade em decorrência da tecnologia pode ser sintetizada como apresenta Virilio, "A instantaneidade da ubiquidade resulta na atopia de uma interface única"[21].

Os *tempos abertos* reconfiguram a compreensão sobre a pandemia. O *extra-ordinário* de uma pandemia requer ser incorporado pelo ser humano como ordinário, pois, o modo como se vive implica diretamente o emergir de uma pandemia. A despeito de o avanço da área farmacêutica e das ciências da saúde constituir auxílios para prevenir e curar doenças, as pandemias tendem a se tornar comuns não necessariamente em quantidade, mas em proporção de ocorrência. De outro modo, a novidade dada por uma pandemia, principalmente no século XXI, tende a se incorporar cada vez mais aos acontecimentos. A década 2010-2020 abre margem para uma série de coronavírus endêmicos com o cume da covid-19 em uma constituição de uma possível era pandêmica.[22]

Aprender, se adaptar, viver e conviver com mais pandemias a ocorrer no século XXI são *tempos abertos* para que se valorizem os cuidados com o corpo e com as pessoas, as atitudes higiênicas e comportamentais e educar e se educar quanto a como agir nas situações pandêmicas. A dificuldade de assimilação de medidas de combate à

---

[20] VIRILIO, Paul. **O espaço crítico**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993. p. 10.
[21] VIRILIO, Paul. **O espaço crítico**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993. p. 13.
[22] MORENS, David M.; FAUCI, Anthony S. Emerging pandemic diseases: how we got to Covid-19. **Cell**, v. 182, n. 5, Set. 2020. Disponível em: https://doi.org/10.1016/j.cell.2020.08.021. Acesso em: 12 nov. 2020.

covid-19, principalmente, as ações públicas com vistas à proteção da saúde da população constituem uma dissociação entre os governos, locais e nacionais, e a população. Como governar e como aproximar governos e população são oportunidades criadas pelos *tempos abertos* em que não somente se questiona sobre a política e as ações dos políticos e dos governantes, mas também se abre a senda para políticas cooperativas e solidárias. Os *tempos abertos* são *tempos cruzados* do individual e do social, do privado e do público, do particular e do coletivo, do presente e do futuro, pois, segundo Yuval Harari,

> Depende das escolhas que fizermos no presente. Os países podem escolher competir por recursos escassos, promovendo políticas egoístas e isolacionistas, ou podem escolher ajudar uns aos outros num espírito de solidariedade global. Essa escolha moldará o curso tanto da presente crise como do futuro do sistema internacional nos anos por vir. Toda crise é também uma oportunidade. Com sorte, a atual crise ajudará a humanidade a compreender o perigo agudo representado pela desunião global. Se essa epidemia, ao fim de tudo, resultar de fato numa cooperação global mais próxima, teremos aí uma vitória não apenas contra o coronavírus, mas contra todos os perigos que ameaçam a humanidade – da mudança climática à guerra nuclear.[23]

Encontrar os *tempos abertos* nos *tempos cruzados* é uma ação diária e constante a fim de que se amenize e se dirima os dilemas e as angústias do *extra-ordinário* de uma pandemia para que quando se depare com novas pandemias já seja não somente ordinário como um costume, mas, principalmente, para que as perguntas *como agir?*, *como se comportar?* e *o que fazer?* tenham respostas fundamentadas na solidariedade e na cooperação com políticas e governos em sintonia para com a população. O local e o global são passíveis de se complementarem quando se centraliza o viver e o sobreviver como central para o ser humano, principalmente, em situações graves e pandêmicas.

4 CONCLUSÃO

Vida e morte são constantes em uma pandemia. Emergência e urgência se

---

[23] HARARI, Yuval N. **Notas sobre a pandemia**: e breves lições para o mundo pós-coronavírus. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. p. 94-95.

somam com as decisões rápidas e as angústias da falibilidade e da perecidade quando a saúde do *bios* humano está em xeque. Penumbras, sombras, crises e catástrofes tendem a ser expressões constantes no dia a dia individual e social por representar a sensação e a realidade de *tempos fechados*. Os caminhos, as projeções, os desejos e os planos demarcados pelo presente e pelo futuro transformam-se em *tempos fechados* em que os alicerces de expectativas adquirem tons duvidosos, melancólicos, depressivos e desanimadores. O viver e o morrer em uma pandemia são *tempos fechados* diários. As implicações éticas, políticas e sociais são cronologicamente dadas por segundos e, quanto mais o *tempo cronológico* passa, mais as ações e as consequências das decisões tornam-se decisivas. Aprende-se e reaprende-se nos *tempos fechados* com os espaços, com os limites, com o luto, com a economia em ritmo lento e com os encontros e os desencontros das famílias e das amizades.

O individual e o social não são só *tempos fechados* na pandemia porque os *tempos cruzados* são constantes no ser humano e no âmbito em que vive e em que morre. *Tempos abertos* não como benefícios ou soluções, mas, antes, como caminhos para oportunidades, mudanças e transformações para as implicações éticas, políticas e sociais de uma pandemia. O habitat e a Natureza são reposicionados para que o ser humano absorva o que havia esquecido: somos mais um elemento de um *bios* em que nos relacionamos com a biodiversidade (fauna e flora) e com os invisíveis (fungos, bactérias e vírus). No meio ambiente da moradia, do local em que se habita, se presencia e se posiciona *tempos abertos* para questionar a suficiência do que temos para viver, bem como iniciativas e ações de solidariedade, de cooperação, de ajuda, de auxílio e de esforço mútuo constituem a responsabilidade em relação a si mesmo quanto ao outro. A tecnologia oportuniza ganhos econômicos e apaziguamentos sentimentais e emocionais, mas requer que se questione e se debata cada vez mais a forma de equilibrar tecnologia, vida e morte. *Tempos abertos* para que pandemias vindouras sejam recepcionadas mais ordinariamente por meio de reconsiderações de higiene, de comportamento e de ações em uma necessidade de se aproximar governantes e governados.

Os *tempos cruzados* são constituintes do ser humano em seu viver e em seu morrer. *Tempos cruzados* emergidos por uma pandemia em uma dimensão aguda em que se apresentam dilemas, paradoxos e choques em conjunto com descobertas, novidades, oportunidades, mudanças e transformações. *Tempos cruzados* da

pandemia humanizam o ser humano pela vida e pela morte em uma reconfiguração das perguntas expostas como básicas: *quem somos?*, *de onde viemos?* e *para onde vamos?*. Os *tempos cruzados* não oferecem respostas e, sim, chaves das portas para os *tempos fechados* e para os *tempos abertos*.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Carlos D. **A Rosa do Povo**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2011. p. 181.

BURIL, Bárbara. A pandemia e o individualismo que nunca existiu. *In*: REICH, Evânia; BORGES, Maria de Lourdes; XAVIER, Raquel Cipriani (orgs.). **Reflexões sobre uma pandemia**. Florianópolis: *Néfip*online, 2020.

CIFUENTES-FAURA, Javier. Crisis del coronavirus: impacto y medidas económicas en Europa y en el mundo. **Espaço e Economia**, ano IX, n. 18, Abr. 2020. Disponível em: https://doi.org/10.4000/espacoeconomia.12874. Acesso em: 06 nov. 2020.

CORTÉS, Olga. A presença do outro na constituição do corpo: estudo preliminar de *Le corps utopique* de M. Foucault. **Intuitio**, v. 8, n. 1, Jul. 2015. Disponível em: http://dx.doi.org/10.15448/1983-4012.2015.1.18720. Acesso em: 10 nov. 2020.

CREPALDI, Maria A.; SCHMIDT, Beatriz; NOAL, Débora da S.; BOLZE, Simone D. A.; GABARRA, Letícia M. Terminalidade, morte e luto na pandemia de COVID-19: demandas psicológicas emergentes e implicações práticas. **Estudos de Psicologia**, Campinas, v. 37, Jun. 2020. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1982-0275202037e200090. Acesso em: 31 out. 2020.

FREITAS, Laura G. de; CORTÉS, Margarita A. P.; STEIN, Caroline; COUSIN, Ewerton; FAUSTINO-SILVA, Daniel D.; HILGERT, Juliano B. Qualidade de consumo alimentar e fatores associados em crianças de um ano de vida na Atenção Primária à Saúde. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 7, Jul. 2020. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1413-81232020257.14592018. Acesso em: 11 nov. 2020.

GUADAGNIN, Renata. Vida danificada, vida adoecida: um ensaio sobre sofrimento e necroética. **Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 11, n. Ed. esp. 2, Ago. 2020. Disponível em: https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.v11.974. Acesso em: 06 nov. 2020.

GÚZMAN, Arturo M. La “guerra viral” o la lucha contra el enemigo interno, que opone a la vida la economía. *In*: GÚZMAN, Arturo. M. (org.) **El coronavirus y su impacto en la sociedad actual y futura**. Lima: Colegio de Sociólogos del Perú, 2020.

HARARI, Yuval N. **Notas sobre a pandemia**: e breves lições para o mundo pós-coronavírus. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

MORENO, Diana. La gente habla sobre cuándo se volverá a la normalidad, pero la normalidad era la crisis – Entrevista a Naomi Klein. *In*: GÚZMAN, Arturo. M. (org.) **El coronavirus y su impacto en la sociedad actual y futura**. Lima: Colegio de Sociólogos del Perú, 2020.

NAHRA, Cinara. Tem futuro a humanidade? *In*: REICH, Evânia; BORGES, Maria de Lourdes; XAVIER, Raquel Cipriani (orgs.). **Reflexões sobre uma pandemia**. Florianópolis: *Néfip*online, 2020.

ROBU-MOVILĂ, Andreea. Architecture matters. Towards antifragility in the Post Pandemic Era. *In*: **SHARE-ARCHITECTS.COM**. Iasi, Romênia, 19 jun. 2020. Disponível em: https://share-architects.com/architecture-matters-towards-antifragility-in-the-post-pandemic-era/. Acesso em: 09 nov. 2020.

ROSA, Hartmut. **Aceleração**: a transformação das estruturas temporais na Modernidade. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

TREE OF LIFE PROJECT. Disponível em: http://tolweb.org/tree/. Acesso em: 09 nov. 2020.

VIRILIO, Paul. **O espaço crítico**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

23. Populismo digital: arte como construção viral

 https://doi.org/10.36592/9786587424460-23

Lucyane De Moraes[1]

Mas a terra totalmente esclarecidaresplandece
sob o signo de uma calamidade triunfal.
Adorno & Horkheimer

Sob os desígnios de um mundo pragmático otimizado em termos contábeis, de tempos em tempos despontam como saldo negativo de uma lógica própria de existência, dinâmicas maximizadas de experiência vivida (*Erlebnis*)[2], administrada, em sentido contrário à própria ideia de progresso: um conspirar contra o ser-em-si manifesta sob a forma de não lucro operacional contabilizado em fluxo de vidas, a exemplo do que ocorre hoje como ontem em um eterno vir-a-ser. Como diagnose de um tempo atual vivido como antes, em direção a um vindouro sob a égide quantificada do capital - ou em outras palavras, "sob o signo de uma calamidade triunfal" como mencionaram Adorno e Horkheimer (1985: 19) -, assim é que o tempo presente vivido - sob uma realidade viral - impõe um pensar sobre o pensar não estabelecido em sentido causal, mas constituído como negação de um ideal de positividade que circunscreve a realidade como o mero existente em suas formas existentes. De acordo com Adorno, "a causa é causa na medida em que ela é a causa de seus efeitos e não de qualquer coisa em geral" (Adorno, 2019a: 111), sentença essa que contraria a ideia de relação imediata entre causa e efeito como um princípio que tende a reger o conhecimento do mundo físico.

Sob essa ótica, a reflexão crítica determinada atua como antídoto a interpretações por assim dizer contaminadas pelo vírus de uma ideia ingênua de realidade nunca vista antes, constituída ideologicamente como cataclisma político ou fatalidade metafísica, para além do que pode, certamente, ser identificado como consequência da deterioração dos sistemas de vida imposta pelo avanço do capital. É

---

[1] Doutora em Filosofia, com pesquisas desenvolvidas nas áreas da Estética e Filosofia Social, a autora trabalha com temas como: Indústria Cultural, Cultura Material e Imaterial e Recepção de Novas Mídias da Imagem e do Som. Atualmente vem se dedicando à investigação dos fenômenos ligados aos *media* digitais, com ênfase nos desdobramentos da recepção destas recentes tecnologias.

[2] Em oposição àquilo considerado por Benjamin como o sentido pleno da experiência (*Erfahrung*).

então como consequência de um modelo social caracterizado pela precarização das condições de existência nas modernas sociedades que a história registra hoje, de forma recorrente - mas não causal -, outro fluxo viral de dimensões globais, a exemplo do ocorrido no ano de 1918, e que teve como foco de disseminação o continente europeu. Derivada de uma linhagem do vírus Influenza tipo A, a denominada Gripe Espanhola, um tipo secundário do conhecido H1N1, infectou, segundo dados finais computados na década de trinta, algo próximo a 27% da população mundial, ou seja, cerca de 500 milhões de pessoas à época, contabilizando um número de óbitos estimado entre 50 a 100 milhões de pessoas, representando cerca de 5% do total da população planetária.

À época o mundo contabilizava então quatro anos de conflitos causados pela primeira grande guerra, envolvendo, como se sabe, a maioria das grandes potências mundiais, ou seja, os considerados países mais ricos do ocidente, entre Alemanha, França, Itália, Portugal, Império Britânico, Rússia, Japão, China, Estados Unidos e outros, incluindo o Brasil que aderiu ao conflito somente três anos após o seu início, em 26 de outubro de 1917. Em jogo, a sempre-a-mesma disputa do capital hegemônico pelo poder, desta feita travada entre dois grandes blocos formados pela chamada Tríplice Aliança[3] e Tríplice Entente[4], lançando o mundo em mais um ciclo de miséria e pobreza, tornado terreno fértil para a proliferação de uma primeira epidemia de dimensão global, consequência da deterioração das condições de vida causada, não coincidentemente, pela supervalorização do capital mediante um também primeiro conflito de igual proporção letal.

Semelhante na incoincidência, a história passada registra como hoje, os rastros não apenas factuais e determinados da patologia física, mas em especial aqueles de natureza comportamental do humano, da esfera psíquica e mesmo do caráter, na acepção etimológica do termo grego *kharaktḗr (transliteração do* vocábulo *χαρακτήρας*) e do latino *character*, reportando àquilo que se distingue enquanto traço, sinal, marca, cunho particular do que é em si, disposição daquilo que é próprio, característico, etc., para além do sentido moral usualmente atribuído. Então, entre aspectos materiais objetivos e comportamentais subjetivos, o que o quadro conjuntural da epidemia centenária revelou historicamente não foi outra coisa senão o negacionismo relacionado à gravidade da doença, a manipulação de dados científicos

[3] Aliança militar feita no ano de 1882 entre Itália, Alemanha e Império Austro-húngaro.
[4] Acordo militar e econômico feito no início do séc. XX, no ano de 1907, entre França, Impérios Britânico e Russo, tendo como objetivo combater a política expansionista da Tríplice Aliança.

em nome da afirmação religiosa, a desobediência às medidas de proteção adotadas pelo estado, bem como a reação ao uso de dispositivos de proteção como máscaras, luvas, etc. Ainda, a politização da epidemia, as notícias falsas atribuídas às origens da disseminação do vírus, os interesses econômicos sobrepondo-se àqueles humanos e a consequente polarização entre positividade econômica e negatividade epidêmica, somada à quase total ausência de infraestrutura médica e hospitalar traduzida entre outras pela falência do sistema público de saúde. Tanto menos incomum, tão mais em comum.

A propósito, para além do que infere a objetividade estatística, as semelhanças que o tempo dissemelhante registra não por coincidência parece querer reafirmar no tempo a história como repetição de uma tragédia farsesca, o que faz lembrar 200 anos depois uma velha sentença hegeliana, proferida em discurso na Universidade de Heidelberg em 28 de outubro de 1816 e impressa na 3ª parte de suas *Preleções sobre a filosofia da história* (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*), bem como a reelaboração que dela fez Marx, 36 anos depois, em seu *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* (*Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*), escrito em 1852.

> Em alguma passagem de suas obras, Hegel comenta que todos os grandes fatos e todos os grandes personagens da história mundial são encenados, por assim dizer, duas vezes. Ele se esqueceu de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa (Marx, 2011: p. 25).

Considerada uma das maiores epidemias registradas pela história, a síndrome da Gripe Espanhola[5] teve existência efetiva de quase dois anos, durante o período de janeiro de 1918 a dezembro de 1920, e suas consequências, como visto, são de amplo conhecimento histórico. No Brasil, acredita-se que a doença tenha aparecido em setembro de 1918, inicialmente nas cidades de Salvador, Recife, São Paulo e Rio de Janeiro e em seguida nos demais grandes centros, com consequências dramáticas para a população, infectando um número estimado de aproximadas 350 mil pessoas. Entre

---

[5] A denominação de espanhola dada à gripe se deveu ao fato de que a Espanha, não tendo aderido à primeira guerra mundial, não promoveu consequentemente qualquer controle sobre as suas mídias, deixando os meios de comunicação livres para divulgar os dados reais referentes ao contágio no país, diferentemente das demais potencias ocidentais que, envolvidas no conflito, temiam que a informação da doença prejudicasse a continuidade da guerra, tendo sido consideradas falsamente imunes à doença pela simples e completa ausência de notificação de casos.

os relatos existentes, vale lembrar as memórias do escritor, jornalista e teatrólogo Nelson Rodrigues, publicadas no jornal carioca Correio da Manhã em 1967, que registram de forma contundente as lembranças do então menino de seis anos, mescladas com pesquisa histórica regada a doses de humor, revelando, sob uma ótica - quase estética - realista, as reais tendências involutivas de um mundo caracterizado pelo eterno retorno do sempre-o-mesmo. Senão vejamos, em sua crônica de 9 de março daquele ano o jornalista e dramaturgo, entre outras impressões, relembra:

> A espanhola não fazia nenhuma concessão à vaidade dos mortos [...] Morrer na cama era um privilégio abusivo e aristocrático. O sujeito morria nos lugares mais impróprios, insuspeitados: na varanda, na janela, na calçada, na esquina, no botequim [...] Na Espanhola não havia reação nenhuma. Muitos caíam rente ao meio-fio, com a cara enfiada no ralo. E ficavam lá, estendidos, não como mortos, mas como bêbados. Ninguém os chorava, ninguém! Nem um vira-lata vinha lambê-los. Era como se o cadáver não tivesse nem mãe, nem pai, nem amigo, nem vizinho, nem ao menos inimigo. Vinha o caminhão de limpeza pública, e ia recolhendo e empilhando os defuntos. Mas nem só os mortos eram assim apanhados no caminho. Muitos ainda viviam. Mas nem família, nem coveiros, ninguém tinha paciência. Ia alguém para o portão gritar para a carroça de lixo: 'Aqui tem um! Aqui tem um!'. E, então, a carroça, ou o caminhão, parava. O cadáver era atirado em cima dos outros. Ninguém chorava ninguém [...] Nada de túmulos exclusivos. Todo mundo era despejado em buracos, crateras hediondas. Por vezes, a vala era tão superficial que, de repente, um pé florescia na terra, ou emergia uma mão cheia de bichos [...] Por que a peste? Eu ouvia dizer que os culpados eram os mortos insepultos da guerra. O nome "Espanhola" realmente era um mistério [...] De repente, passou a gripe. Ninguém pensava nos mortos atirados nas valas, uns por cima dos outros [...] A peste deixara nos sobreviventes não o medo, não o espanto, não o ressentimento, mas o puro tédio da morte (Rodrigues, 1967: 2° caderno)[6].

Sendo a morte naturalizada em termos contábeis, entre o real e o virtual o dramaturgo deixa antever um tanto de semelhanças irracionais agora repisadas em *Terra Brasilis* - a exemplo do mundo -, reafirmando ao mesmo tempo subjetividades comportamentais, coletivas e individuais, de uma época passada que por assim dizer

[6] *In*: Memórias de Nelson Rodrigues, Correio da Manhã, 9 de março de 1967 - 2° caderno.

o presente reedita. *Das Immergleiche* benjaminiano, redivivo nos Trópicos. Assim é que em fins de 1920, passada a pandemia e contabilizado os mortos em punhados, “uma outra cidade ia nascer. Logo depois explodiu o carnaval. E foi um desabamento de usos, costumes, valores, pudores”[7], conforme lembrou Nelson Rodrigues, sob uma ótica óbvio ululante de causa e efeito.

Sobre a ideia de causalidade, vale lembrar, repousa aquilo que enquanto causa imediata pressupõe como determinação estrita um estado precedente a tudo o que acontece segundo regras. Aliás, como explica Adorno, “as leis gerais nos dizem que cada vez que um estado ou evento da forma A ocorre, então um estado da forma B deve ocorrer como consequência” (Adorno, 2019a: 113), o que equivale dizer de forma caricatural - cômica, se não fosse trágica -, que aquilo que ocorreu no mundo se deveu ao fato de que no mundo as coisas ocorreram assim. Considerando, evidentemente, as leis da lógica e do cálculo matemático como valor universal.

De qualquer forma, sobre a pandemia chama atenção o fato de que, passados cem anos, em um mundo no qual o ganho técnico se tornou garantia absoluta da não necessidade de desperdícios humanos quantificados em termos de grandeza, a tecnologia, enquanto meio hegemônico capaz de produzir grandezas quantificadas - inclusive em termos de racionamento humano - não tenha sido sequer priorizada de forma direta como meio voltado para fins imediatos de interesse do próprio capital, efetivamente abalado em termos operacionais e de lucro. O que dizer então sobre condições sanitárias mundiais?

Controvérsias à parte, as epidemias, sob a égide do mundo privatizado, parecem mais atender demandas postas a serviço de uma ideia de progresso - ligada a fatores de diminuição do quadro demográfico em um sentido racional igualmente quantificado -, equivalendo dizer que epidemias e guerras cumprem igualmente uma mesma função. Como inferiu Adorno, “não é por acaso que a invenção de meios de destruição tornou-se o protótipo do progresso técnico” (Adorno, 1972: 106).

Em outras palavras, pode-se dizer que de tempos em tempos despontam como saldo positivo de uma lógica própria de acumulação, dinâmicas racionalizadas de progresso administrado em sentido contrário à própria ideia de existência: um conspirar contra o Ser, manifesta sob a forma de lucro operacional contabilizado em fluxo de vidas, a exemplo do ocorrido ontem como hoje, no mundo ungido pelas trocas.

---

[7] Idem a nota anterior.

Como um eterno sempre-o-mesmo travestido de novidade. De acordo com Adorno, "o progresso é sempre pago com um preço; onde cada resolução de um problema é paga para que algo seja escamoteado" (Adorno, 2019b: 328), reportando-se a uma virtual ideia de progresso que se cumpre somente enquanto ideia. Enquanto ideia paradoxal que existe somente em sua não existência.

A essa ideia de progresso se encontra ligada uma própria ideia de desenvolvimento técnico, isto é, de uma tecnologia que embora capaz de grandezas qualificadas encontra-se voltada para desígnios alheios a uma ideia própria de progresso enfático, sob a égide do humano, ou como se referiu Marcuse, *à la mesure de l'homme*, para além das relações universais de troca. Sob essa mesma ótica, Adorno afirma que "em virtude da técnica, o caráter sempre igual do princípio de troca é intensificado até se tornar o domínio da repetição na esfera da produção" (Adorno, 2019b: 333-334), significando dizer, ao contrário, sobre uma dinâmica de existência não à medida do homem, atrelada a condições que contradizem a sua própria essência. Em suas palavras, "o próprio processo da vida se petrifica na expressão do sempre igual" (Adorno, 2019b: 333-334). E no âmbito de uma ideia de progresso enfático, forjado em seu conteúdo de verdade, a arte, por exemplo, se apresenta enquanto algo que qualifica o humano frente às disposições tecnológicas, apesar da tendência cada vez mais crescente de manifestações em contrário. Isto porque a ideia de progresso na arte se tornou uma ideia de avanço tecnológico em sentido alheio a seus fins próprios, com destaque para os ultimados recursos virtuais tornados realidade mediante o advento das tecnologias digitais.

Da ilusão interativa à arte imersiva

Maximizados em termos globais e utilizados de forma universalizada, pode-se dizer que enquanto tendência progressiva em desenvolvimento os media digitais e seus atualizados recursos de interatividade em ambiente digital têm determinado forma da arte e suas manifestações culturais, superdimensionados pela empatia e prazer imediato que proporcionam ao receptor desatento, em um contexto histórico mundial cada vez mais predisposto a promover desigualdades em sentido consensual.

Caracterizado por um potencial máximo de envolvimento imersivo, vale notar que em sua forma inicial o fenômeno da interatividade, por exemplo, ligado à música,

foi objeto da reflexão adorniana, quando da realização de seu projeto de pesquisa sobre as transmissões radiofônicas nos Estados Unidos em fins dos anos trinta[8], tendo esse *media* recém-surgido naquele país em inícios dos anos 1920. Levando em conta os padrões tecnológicos de reprodução da música no rádio à época, a relação estabelecida entre o público e aquele meio, bem como as potenciais consequências relacionadas aos ouvintes em termos subjetivos, Adorno denomina como "fisionomia do rádio[9]" tal abordagem, estabelecendo metodologicamente um conjunto de categorias fundantes às suas análises, a saber: caráter de imagem do som, simultaneidade temporal e ubiquidade-padronizada[10]. Como consequência, de acordo com o filósofo isso irá resultar em procedimentos que determinam tanto a desqualificação da música (como forma artística) quanto à regressão da audição dos ouvintes (mediante procedimentos de escuta atomística).

Descrito pelo filósofo como uma pseudoatividade, tal mecanismo reporta a um processo de interatividade no qual a relação de domínio do sujeito sobre o meio tecnológico se resume apenas ao ato de ligar e desligar os aparelhos, imputando caráter de autonomia a tal relação pseudoativa mediante um suposto exercício de liberdade de escolha para além do processo de manipulação que dele decorre. Como consequência, ao relacionar diretamente à produção imaterial e subjetiva produtos de qualidade objetiva, tal procedimento termina por se opor às formas de construção da música - e às da arte em geral -, culminando naquilo que o filósofo assinalou em seu estudo sobre a regressão da audição do ouvinte[11], sendo possível referir-se, como consequência, à igual condição de regressão do ouvinte por meio da audição.

---

[8] *Princeton Radio Research Project*, financiado pela Fundação Rockfeller.

[9] Conforme Adorno, "à primeira vista parece inadequada a tentativa de introduzir considerações «fisionômicas» no campo das ciências sociais. O conceito de fisionomia compreende estudos do movimento expressivo do rosto humano, baseado em uma definida filosofia para a qual termos como «expressão» e «individualidade» estão tão completamente fora de discussão quanto o método de averiguá-los mediante experiência de vida intuitiva. O significado original do termo [...] foi atribuído à análise das características humanas como recurso indicativo confiável sobre a personalidade oculta por detrás daquelas características [...] Assim, nós podemos definir fisionomia do rádio preliminarmente como o estudo dos elementos de expressão da «voz do rádio»", cf. Adorno, 2009a: 43-49.

[10] Sobre o caráter de imagem do som, Adorno se refere aos procedimentos de transfiguração temporal sonoro em espacial pictórico, como meio de objetivação da subjetividade da música. Por sua vez, o conceito de simultaneidade temporal estabelece que o momento da audição do ouvinte tenha que coincidir e estar subordinado ao da transmissão radiofônica, sendo essa dependência, sob a forma de uma pseudoatividade, o principal fator que determina o processo da interatividade. E por fim, o conceito de ubiquidade-padronizada resume a capacidade de reproduzir o mesmo material musical em todos os lugares ao mesmo tempo, caracterizando assim o aspecto de onipresença do rádio.

[11] Sobre o ensaio *O Fetichismo na música e a regressão da audição* (*Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens*), Adorno registra: "Pretendia conceitualizar as recentes observações sóciomusicais que havia feito nos Estados Unidos e esboçar algo assim como um «frame of

Sob essa perspectiva, equivale assinalar o sentido evidentemente análogo que tal abordagem guarda com o meio virtual, sendo possível relacionar o ouvinte do rádio ao usuário do computador, mesmo considerando as diferentes dimensões das tecnologias analógica e digital, devidamente distanciadas no tempo. No que tange à esfera interativa que encerra a pseudoatividade e seu aspecto de manipulação dos indivíduos, pode-se dizer, em outras palavras, que modernizados os meios, mantem-se os mesmos antigos procedimentos de dominação impostos desde sempre mediante os usos avançados da tecnologia, com vistas a manutenção dos mesmos fins.

Se por um lado, estes atualizados recursos criam a ilusão de uma esfera comunicativa irrestrita e ilimitada, realizando uma ideia de liberdade para os indivíduos, por outro lado, estes mesmos recursos (sobretudo, via redes sociais) lastreados pelas tecnologias digitais, possibilitam o contato generalizado de organizações hegemônicas de interesses políticos e econômicos com os usuários, sem qualquer tipo de regulamentação ou mediação. Metamorfoseados em sujeitos-passivos, os usuários passam a ser organizados interativamente de acordo com um quadro referencial que permite mapear, condicionar e até mesmo antecipar preferências em termos comportamentais, criando, via processos imersivos, tendências culturais, ideológicas e políticas em sentido gradual. Assim é que o historiador da arte e teórico das mídias alemão Oliver Grau, afirma que mediante a imersão interativa a arte do meio virtual é plenamente capaz de “produzir o máximo de ilusão com os meios técnicos disponíveis” (Grau, 2007: 18), querendo se referir ao fato incontestável de que o meio técnico modifica o conteúdo das obras. Aliás, não somente o produzido, mas igualmente o veiculado, não sendo esse um fenômeno dos tempos modernos de agora, muito ao contrário.

Adorno chamou atenção para esse fato 70 anos antes ao afirmar, em fins dos anos 1920, que “a transição da manufatura para a produção industrial transforma, com a técnica empregada para a sua difusão, o difundido” (Adorno, 2014: 503). Ocorre que com o advento maximizado dos ambientes digitais, tal modalidade de interação adquiriu maiores e mais visíveis relevos. E se torna mais relevante quanto menos a arte se torna necessária como instância de representação do real. Quanto menor é sua pregnância subjetiva frente às disposições de uma objetividade cega (e surda)

---

reference» (sistema de referência) para as investigações particulares que deseja levar a efeito”, cf. Adorno, 1995: 142.

promovida em termos de dígitos. Corpo eletrônico convertido digitalmente, o ambiente virtual como determinação tecnológica produzida e manifesta para fins imersivos resume um processo indireto de participação no real que mais comunica do que propriamente expressa, residindo aí a pouca familiaridade de seus recursos em relação a conteúdos de determinação subjetiva. Ou dito de outra forma, a sua pouca adequabilidade como meio para os fins próprios a que se atêm as artes autônomas.

Para o indivíduo a experiência real pressupõe a constituição de um ambiente coerente, estabelecido no tempo e espaço real diferenciado, diverso do "espaço-tempo" indistinto no qual o virtual acontece como aparição. Como se refere o teórico da arte italiano Roberto Diodato, "em um ambiente virtual o que é percebido pelo usuário como coisa é em realidade um evento, a atualização provisória de algo virtual, que existe somente, em sua atualidade, como função da relação interativa" (Diodato, 2008: 35), ratificando o ambiente meio do virtual essencialmente como pseudoatividade, subordinado a uma máquina acionada por um usuário condicionado para tal finalidade. Pode-se dizer, então, que sendo essa a sua natureza, o virtual só existe na interatividade, corroborando esse fato a sentença de Oliver Grau, segundo a qual "a estratégia da mídia visa produzir um sentimento de alto grau de imersão, de presença (uma impressão sugestiva de estar lá) que pode ser ainda mais realçada pela interação com ambientes aparentemente «vivos» em «tempo real»" (Grau, 2007: 21).

Interessante notar que em seu referido estudo sobre o rádio, Adorno menciona como exemplo máximo de procedimento interativo nos Estados Unidos à época um virtual 'evento' de guerra (antecipando a grande guerra real), mediante a transmissão realizada por Orson Welles em Nova York em 30 de outubro de 1938, na qual, baseada na novela *A guerra dos mundos*, de H. G. Wells, simula a invasão do planeta por extraterrestres, causando grande pânico na população, configurando um quadro de comoção pública até então inédito naquele país, contabilizando um número expressivo de mortes virtuais:

> O exemplo mais recente de «ilusão de proximidade» e seus efeitos surpreendentes é o caso da transmissão de Orson Welles, na *Columbia Broadcasting Sistem*, da história de H. G. Wells. Pode valer a pena estudar se crianças e pessoas ingênuas realmente estão cientes de que o rádio é uma ferramenta e se o identificam com a voz que ouvem, ou mesmo se o percebem de forma personificada. O próprio fato de serem confrontadas por «vozes» sem serem capazes de interagir com as pessoas

> que estão falando, ou mesmo de não saberem quem está falando - a máquina ou o homem - ajuda a estabelecer a autoridade dessa ferramenta. A ausência de pessoas visíveis faz com que a «voz do rádio» pareça mais objetiva e infalível do que uma voz viva; e o mistério de uma máquina que pode falar pode ser sentido em estratos atávicos de nossa vida psíquica (Adorno, 2009a: 47).

Visto como procedimento qualificado de objetivação a tudo o que é subjetivo, de afirmação daquilo que existe como simples consequência do que é dado como existente, pode-se dizer que estratégias como esta - que "visa produzir um sentimento de alto grau de imersão, de presença (uma impressão sugestiva de estar lá)", conforme assinala Grau - reporta a uma intenção meramente 'realista', antagônica, sob essa ótica, a qualquer pressuposto básico imanente à arte, configurada como recurso que contribui para a perda daquilo que é sua essência subjetiva. É isso o que parece atestar os procedimentos generalizados de difusão *online* das artes em curso no presente contexto, agora plenamente justificados pelo advento global da pandemia.

Se antes as estratégias midiáticas de difusão de uma produção artística formatada para o mercado já caminhava em direção a processos maximizados de supressão dos suportes físicos até então inerentes aos produtos, com o advento da pandemia e seu condicionante isolamento social, a produção cultural vê-se, por assim dizer, impelida a buscar alternativas viáveis à sua difusão, encontrando nos meios virtuais o recurso interativo que possibilita amenizar o imbróglio do tempo presente. Conforme assinala Adorno, "a pseudoatividade é, em geral, a tentativa de em meio a uma sociedade cada vez mais mediatizada e enrijecida, encontrar espaços de imediaticidade. Com isso racionaliza-se que pequenas modificações são etapas do longo caminho de transformação do todo" (Adorno, 2009b: 968-969).

Então, sob esse prisma, o que ameniza pode facilmente tornar-se 'solução': uma espécie de meio 'provisório-permanente' pelo menos para a indústria da cultura que de forma oportuna percebe mais claramente as vantagens que os recursos interativos de imersão virtual, agora 'naturalizados' pela adversidade, podem potencialmente oferecer ao possibilitarem um excedente de lucro inimaginável mediante igual quantitativo de adesão, resultado esse até então impensável mesmo para consagrados megaeventos de público, em geral extremamente dispendiosos do ponto de vista espetacular das produções. Vistosas campanhas publicitárias, o luxo dos '*stages*', a fumaça iluminada a cores, a sonorização elevada em plena potência, os efeitos visuais

'realistas' que simulam o real, os intrincados cenários decorados em estilo casual e os ostentosos figurinos 'de marca' usados pelas cantoras de *hit parade* em *hit parade*, tudo isso tem um preço. Ou melhor, teve, levando em conta as novas realidades constituídas virtualmente pelas tecnologias digitais. Ao que parece, as pandemias não abolem somente vidas, mas principalmente os custos de produção. Tanto dos espetáculos quanto das guerras. Indiferente a tudo, "os automóveis, as bombas e o cinema mantém coeso o todo" (Adorno & Horkheimer, 1985: 114).

Com a otimização dos procedimentos virtuais de produção, nos quais os conteúdos do que é produzido são resíduos determinados por exponenciais meios técnicos, pode se dizer que aquilo que se insinuava há muito enquanto tendência assumiu caráter absoluto e unânime sob a égide quantificada de difusão da arte, sobrepondo o "como" ao o "que" artístico cultural. E esse promete ser um caminho sem volta. Sem volta e sem qualquer qualificação.

Concorre para isso o fato de que também para artistas e produtores os efeitos e os resultados de uma produção artística quantificada parece justificar a legitimação do desejo mais oculto de objetivar tudo o que é da esfera subjetiva, de tornar palpável o imaterial, de submeter ao que é concreto o sensível em nome de uma ideologia do desempenho que leva em conta a universalização de uma ideia quantificada de qualidade, contribuindo para a criação de uma arte não-artística, caracterizada por aquilo que Adorno denominou como desartificação[12].

Com feito, pode-se dizer que tal contexto justifica as tendências de aderência à reedição do quadro de conservadorismo em curso, lançando mão de estratégias fundadas em uma espécie de "populismo digital" que ignora a participação ativa dos indivíduos em nome de uma pseudointeração com o não-real devidamente estetizado.

[12] O alargamento da noção de desartificação tem sido objeto de investigação da autora, tendo como base o conceito criado por Adorno e desenvolvido direta e indiretamente em muitos de seus escritos, com destaque para a sua *Teoria estética*, conforme o seguinte resumo: descaso pelo apuro formal da obra de arte; tendência que aponta para a potencial perda do significado das obras; processo pelo qual a arte deixa de ser o que é, perdendo aquilo que lhe é específico; resultado do próprio processo de produção da cultura na sociedade administrada; processo de despojamento artístico da arte, privada de seus atributos próprios pela supressão de seus princípios exclusivos... Ou seja, aquilo que despoja a arte de seus atributos próprios e contradiz o seu sentido específico mediante procedimentos externos a ela, implicando na perda da substância de sua manifestação e significado. Significando dizer que a desartificação resume o momento em que, premida pelo controle da administração, a arte subverte o seu próprio conceito como forma de autopreservação.

Pandemia: paradoxos do progresso

Assim como nas guerras, a pandemia foi elevada pelo capital à condição de paraíso na terra, mediante os dividendos amealhados por uma indústria das consciências que atua como elemento catalizador das agruras que acometem os indivíduos e a sociedade. Quanto mais adversas as condições de vida, tanto mais exponenciais os meios virtuais de distração disponíveis, espetacularizados em proporção direta aos lucrativos resultados conferidos a fé por empreendedores especializados em transformar água em vinho mediante procedimentos informático-virtuais de simulação populista da realidade. De uma realidade metamorfoseada em ficção. Assim, não é fora de propósito pensar que o meio técnico virtual, mediante procedimentos de recriação da não-realidade em ambientes reais, se tornou o credo religioso da arte ungida pelo capital. De uma arte concebida não como 'multiplicação dos pães', mas, essencialmente, do capital. Ocorre que sem a condição tecnológica hegemônica dos *media* digitais esse modelo de violência e ao mesmo tempo de apaziguamento que atravessa os indivíduos sequer poderia ser pensado.

Sob esse prisma, não é mais possível ignorar a impressão de que tanto a ciência quanto a tecnologia progrediram mais rapidamente do que a consciência política e sociocultural, fato esse *per se* que determina a necessidade imperativa de evocar a sentença adorniana segundo a qual "progredir, hoje, não significa outra coisa que evitar e impedir a catástrofe total" (Adorno, 2019b: 299), tendo em vista fenômenos que se caracterizam cada vez mais por um modelo de poder mensurado em termos quantificados para um momento histórico pouco qualificado.

Ainda assim, a versão da história que se conta como em um conto, aumentada um ponto, é aquela que em tudo suprime a própria história naquilo que ela tem de real, em nome de um realismo imaginado em termos virtuais, fenômeno dos quais as chamadas *fake news* - inverdades assim denominadas pelo próprio sistema midiático que as criam e difundem - são apenas a novidade do sempre-o-mesmo. Da eterna recorrência daquilo que uma vez tendo sido, para sempre será *per saecula saeculorum*.

> A sociedade na qual vivemos, o mundo aparente da liberdade no qual vivemos é na realidade só a continuação da história natural, uma vez que somos dependentes de necessidades orgânicas cegas parecidas àquelas que projetamos para a natureza não humana (Adorno, 2019a: 253).

A pandemia expôs o nível profundo de doença da sociedade do capital. Expôs suas mazelas tanto físicas quanto espirituais; a miséria da condição humana entregue a sua própria sorte em meio à abastança das relações universais de troca. Mas, se a dialética sempre quer dizer algo duplo, da mesma forma é possível concluir, mesmo como especulação, que para modificar as condições sociopolíticas e culturais estabelecidas, se faz necessário deslocar o olhar, ou seja, mudar a cultura de analisar a história sempre contada sob a ótica do "vencedor", como outrora se referiu Benjamin.

Nesse sentido, ainda é possível pensar, por exemplo, em uma arte autônoma como agente de tal processo, como instância ainda capaz de transformar a realidade, apesar de a mesma, hoje, parecer se encontrar *sub judice*, considerando o encantamento que a chamada 'realidade virtual' desperta nas sociedades imersas em um sono profundo. Até porque, como inferiu Adorno, "no estado de ausência da liberdade a arte só é capaz de oferecer a imagem da liberdade na negação da ausência de liberdade" (Adorno, 2009c: p.64), dialética essa que lembra ser possível a quebra desse encanto mediante o antídoto produzido a partir do próprio vírus que se quer combater. Em tempos de epidemia ou não, de guerra ou de paz. Afinal, "desde que existe uma desenvolvida sociedade das trocas, tem sido tarefa da arte se opor a sempre progressiva constrição institucional da vida e sustentar ante os olhos do ser humano a sua imagem como sujeito livre" (Adorno, 2009c: p.64).

Em outras palavras, significa dizer que pela arte a tarefa crítica é dada como possibilidade criativa, como invenção de um mundo inexistente possível oposto ao existente tornado impossível pela administração da vida, e que por isso mesmo conduz o indivíduo a patamares superiores da condição de existência. Então, parafraseando Adorno, uma consciência que não se encontra em condições de realizar a crítica negativa, de chamar a catástrofe pelo nome, tende pela concordância a perpetuar positivamente essa catástrofe.

De modo análogo, uma correta e consequente adesão à tecnologia deve, como pressuposto crítico, levar necessariamente em conta as razões sociais e não as técnicas. Possivelmente, as sociedades que não encontrarem as condições de realizar positivamente essa correção tenderão a perpetuar tal irracionalidade em termos negativos, sendo essa a batalha travada nas modernas sociedades avançadas do capitalismo tardio pelo homem comum constituído em seu drama heroico de sobrevivente. Pois, como faz lembrar Benjamin, "a Modernidade heroica revela-se

como drama trágico em que o papel do herói está disponível” (Benjamin, 2015, p.98). Sempre. Em tempos de guerra ou de paz, de pandemia ou não. Vale!

Referências

ADORNO, Theodor (1972). *Marx está superado?* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

ADORNO, Theodor (1995). *Palavras e sinais - modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes.

ADORNO, Theodor (2009a). *Current of music*. Cambridge: Polity Press.

ADORNO, Theodor (2009b). *Crítica de la cultura y sociedade II*. Madri: AKAL.

ADORNO, Theodor (2009c). *Disonancias*. Madri: AKAL.

ADORNO, Theodor (2014). *Escritos musicales VI*. Madri: AKAL.

ADORNO, Theodor (2019a). *Problemas de filosofía moral*. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.

ADORNO, Theodor (2019b). *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*. Buenos Aires: Eterna Cadênica.

ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max (1985). *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar.

BENJAMIN, Walter (2015). *Baudelaire e a modernidade*. Belo Horizonte: Autentica.
DIODATO, Roberto (2011). *Estética de lo virtual*. Mexico: Universidad Iberoamericana.

GRAU, Oliver (2007). *Arte virtual - Da ilusão à imersão*. São Paulo: UNESP/SENAC.

MARX, Karl (2011). *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo.

RODRIGUES, Nelson (1967). *Memórias de Nelson Rodrigues*. In: *Jornal Correio da Manhã, 2° Caderno*. Rio de Janeiro. Disponível em: http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/ Acessado em: 08/11/2020.

24. A Pandemia no Espelho de Janus

https://doi.org/10.36592/9786587424460-24

Nelson Costa Fossatti[1]

> *Para qualquer lado que eu vá, ou me demore, em casa, é como se vivesse a sombra dos que se foram: elas dão-me susto, não com as faces que eu conheci, porém com outros rostos, horríveis, que ignoro de onde venham.*[2]

Este artigo se propõe a pensar a racionalidade humana diante das contingências imprevisíveis da pandemia do Covid-19. Uma utopia autônoma que se move silenciosamente sem controle. Seu rastro descreve um viés utilitarista, apontando uma escala de prazer e da dor revelados nas duas faces inquisitivas de Janus[3]. Faces que ora maximizam o prazer, a solidariedade, a egolatria e ora elegem a dor e o sofrimento como sumo bem. Esta reflexão recepciona Aristóteles, Bentham e Mill, pensa o movimento atípico das pandemias, avalia traços de insegurança e a fragilidade dos valores que justificam a consciência moral do ser humano.

O espelho de Janus

Por muito tempo as velhas questões da metafísica ainda continuarão presentes, questionando a existência do ser humano no mundo. Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos? O que viemos fazer neste mundo? Essas reflexões se impõem a todo momento, e cada vez mais o *homo sapiens,* exposto às singularidades, preocupa-se e reflete sobre as perspectivas do amanhã.

O descaso do ser humano com relação às pandemias e seus os efeitos deletérios que marcaram de forma violenta o século passado não deixaram de frequentar a ante-sala do velho e do novo mundo. No alvorecer do século XXI, destaca-se a preocupação com o novo coronavírus, uma pandemia que obrigou as unidades de tratamento

---

[1] Doutor em Filosofia (PPGFIL, PUCRS). Doutor em Comunicação Social (PPGCS, PUCRS). Mestre em Administração (UFRGS). Mestre em Filosofia (PUCRS), Graduado em Engenharia Eletrônica/ Telecomunicações (PUCRS). Pós-Graduado em Redes de Comunicação de Dados e Serviços Telemáticos. Professor Titular da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: nfossatti@terra.com.br.

[2] BOCCACCIO, Giovanni. *Decameron*. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1996, p. 25.

[3] JANUS, um dos deuses da mitologia romana que possuía duas faces opostas, ambas preocupadas: uma face virtuosa altruísta e, outra, que potencializa o egoísmo.

intensivo – UTIs a estabelecerem novos padrões de atendimento. Essa preocupação considerou as altas demandas de pacientes contagiados, exigindo, assim, critérios para estabelecer procedimentos de triagem e seleção para internação via UTIs. Uma das questões que se coloca refere-se à forma como foram definidos os critérios que recomendavam o paciente aguardar em casa o atendimento médico – *Lockdown*. A possibilidade da futura internação foi um dos critérios que levou a óbito milhares de pacientes idosos. Entretanto, pode-se destacar resultados humanamente positivos, uma vez que verificou-se inúmeros gestos concretos de solidariedade no Brasil e em vários outros países.

A emergência de catástrofes, pandemias e eventos não-euclidianos cobram da sociedade imperativos éticos comprometidos com a qualidade e segurança do tratamento médico. Nos eventos pandêmicos descobre-se que existem apenas incertezas sobre as certezas. O homem no mundo sempre ousou e explorou os segredos da natureza, enfraquecendo seu *habitat* e sujeitando-se à invasão de novas pandemias.

Inicialmente, a atuação da comunidade médica em relação à Covid-19 foi incondicional, revelando a ausência de meios e recursos adequados, de sistemas dedicados de vigilância e controle e, paralelamente, verificou-se a liberdade de avançar em campos da ciência de forma utilitarista, maximizando, em alguns casos, uma escala de prazer, e em outros os níveis de dor. A emergência de tais pandemias permitiu observar que tanto épocas passadas como a presente traduzem o previsível no imprevisível. A expectativa do amanhã revela que eventos atípicos como as pandemias comportam-se como utopias autárquicas[4]; não só testam o sonho diurno do *homo sapiens* quanto, diante do espelho de Janus, revelam as duas faces: a face do prazer e a face da dor.

Perder o controle sobre a natureza significa explicar que a *natura naturata* – “natureza pura” – assume a condição e o poder de “natureza geradora de natureza” – *natura naturans,* a exemplo de utopias-técnicas que podem ter como objeto concreto o “vírus da longevidade”, sendo gerado em laboratórios que, eventualmente, podem não apresentar a segurança necessária exigida para o desenvolvimento de algumas

[4] FOSSATTI, Nelson Costa. *Utopias Autônomas. A singularidade na Ars Inveniendi*. Porto Alegre: Editora Fênix. 2020, p. 36. As utopias autárquicas são utopias não euclidianas que possuem poder próprio, têm autonomia e trazem nos seus feitos, isto é, revelam os mistérios e respondem por si a natureza ainda desconhecida. Essas utopias produzem eventos inesperados e têm uma *causa sui* desconhecida, cujas contingências são imprevisíveis; a todo o momento podem concorrer para ameaçar a vida e gerar catástrofes ao meio ambiente.

pesquisas, e o homem perde o controle do objeto concreto da pesquisa. Perder o controle significa a possibilidade de gerar efeitos imprevisíveis e instabilidade no meio ambiente. O estado da arte de toda pesquisa deve estar sujeito a uma concepção de valores morais que identificam o seu valor ético e justificam sua utilidade diante dos direitos e da dignidade humana.

Outras pandemias poderão vir em futuros próximos; as duas faces de Janus podem conjugar ações solidárias entre os povos, potencializar o espirito de fraternidade e, por outro lado, podem maximizar as diferenças, um avanço negativo nas relações econômicas, políticas e sociais. Por que não prospectar sobre o futuro? O Filósofo espanhol Santayana[5] prescreveu: "O Povo que não conhece sua história está condenado a repeti-la." Será que o homem conhece a história das pandemias do mundo para não repetir os mesmos erros de épocas passadas?

Se estas questões fossem postadas no espaço das futilidades, se o homem não se preocupasse com o tempo futuro, (pandemias não voltarão a ameaçar o mundo), se voltasse a viver as Odes de Horário, - *carpe diem* - "viva apenas o presente", seria socialmente mais feliz? Agostinho de Tagaste traz luz a estas reflexões quando, em suas meditações, propõe dispensar o tempo presente e dar atenção especial *ao que foi, tempo passado, e ao que será, tempo futuro*[6]. Como olhar o futuro sem prospectar o passado? Essas são as duas faces de Janus que por estarem olhando em direções opostas nunca vão dialogar entre si.

Em épocas remotas, o futuro foi uma dimensão que escondia o amanhã, que nem sempre revelou com certeza os eventos incertos, muito embora a teimosia dos filósofos ousasse conceber uma consciência moral e um pensamento ético universal. O passado explica que, por muito tempo, o mundo se acostumou a receber alertas enganadores, revelados pelas mãos incensadas das Pitonisas (πυθειονίζες) e pelo caldeirão esfumaçado das Cassandras (Κασσάνδρα). Enquanto o futuro permanecia oculto da ciência tradicional, os presságios tinham preço alto, valiam como se fossem moeda de escambo.

Um dos mais cultos homens da República de Roma, o filósofo Marco Terêncio Varrão[7] (116-27 A.C.), reconhecido bibliotecário, escreveu mais de 600 tomos sobre

---

[5] SANTAYANA, George. *A vida da Razão*. Volume I cap. XII, 1905, p. 20

[6] AGOSTINHO. *Confissões*. Livro XI. *Meditação sobre o primeiro versículo do Gênesis*. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante São Paulo: Paulus, 1997, p. 346-362.

[7] BLOCH, Ernst. *Princípio esperança*. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Editora UERJ/Contraponto, 2005, v. 1, p. 16.

gramática, agricultura e arqueologia. Entretanto, ao elaborar a "primeira gramática latina", Varrão esqueceu a palavra "futuro". O futuro foi pensado mais na arte da guerra pelos *estrategos,* generais e comandantes de exércitos. A história observa que o futuro não era pensado com base em eventos já ocorridos, os acontecimentos reincidentes são surpresas; a humanidade se viu diante do imprevisível, como ocorreu em relação à Covid-19.

O futuro e o passado são dimensões concretas nas quais os fatos e os dados adormecem quando poderiam contribuir com a tomada decisões éticas e serem sustentadas por um código moral coerente. Adela Cortina e Emilio Navarro [8] prescrevem "que a moral questiona *o que devemos fazer*? e a ética responde *por que devemos fazer,* sustenta o código moral que estamos aceitando como guia de conduta". Portanto, estabelecer critérios com base no código de ética significa creditar-se junto comunidade universal, e diante de eventos que abalam e ameaçam a vida.

O futuro preocupa a humanidade; exemplos de grandes pandemias deixaram seus rastros no passado. Nas primeiras páginas da obra *Decameron*[9]*,* de Boccaccio, registram-se momentos indescritíveis da pandemia que martirizou trezentos milhões de pessoas, em que o terror e o egoísmo do ser humano não deveriam frequentar a modernidade e tampouco ser desconhecidos. A razão kantiana, o racionalismo de Descartes e olhar industrioso de Bacon edificaram o antropocentrismo radical que parece conduzir o ser humano aos guetos desconhecidos. Pensar o futuro significa avaliar surpresas nos campos da neurociência, da inteligência artificial, das relações humanas, no arranjo geopolítico das nações e seus reflexos na consciência moral e ética do homem.

Embora o olhar filosófico atualize um pensamento cosmológico, é urgente restaurar da unidade originária, homem-natureza, e reconhecer os valores imperativos e inegociáveis que abrigam uma concepção ética de direitos e deveres em níveis globais. Não existe, na comunidade universal, uma doutrina ética acabada que consagre uma moral ainda distante.

---

[8] CORTINA, Adela; NAVARRO. Emilio Martinez. *Ética*. 6. ed. São Paulo, SP: Edições Loyola Jesuíticas, 2015, p. 20 -21.
[9] BOCCACCIO, Giovanni. *Decameron*. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1996, p. 23-28.

> Nenhuma ética anterior via-se obrigada a considerar a condição global da vida humana e o futuro distante, inclusive a exigência da espécie. O fato de que hoje eles estejam em jogo exige, numa palavra, uma nova concepção de direitos e deveres, para a qual nenhuma ética e metafísica pode sequer oferecer os princípios quanto mais uma doutrina acabada.[10]

Para Jonas o futuro não está distante, mas ainda não há um compromisso ético com o futuro. A concepção ética global não oferece garantias diante de singularidades imprevisíveis; significa que o ser humano está exposto a toda barbárie possível.

Sabe-se que é preciso cuidar a casa comum. A prospecção do futuro é um exercício urgente, e o conhecimento humano pode identificar na origem e controlar o avanço de pandemias que levam o homem à deriva. Os efeitos gerados pela Covid-19 desafiam a repensar o comportamento humano, a avaliar as tendências e atitudes de instituições que ora maximizam o prazer a egolatria, ora maximizam a dor e o sofrimento.

Postular deveres e direitos em nível global, como propõe Jonas, ainda é um desafio. Sandel destaca que tanto Kant como Rawls consideram que há prioridade do justo sobre o bom. Na visão desses autores, postular princípios de justiça que fixam direitos e deveres somente será possível "se esses princípios, para sua justificação, não forem sujeitos, a qualquer concepção moral ou religiosa abrangente". Trata-se de uma condição relevante que dificulta a construção de consensos entre comunidades. Por um lado, poderá não atender a uma consciência moral e universal dos indivíduos. De outro, porque as raízes do utilitarismo e do comunitarismo, quase sempre tendem a demarcar sua presença pela justificação moral-religiosa e pela existência de deveres mais soberanos apropriados pelos indivíduos.

Neste sentido, Ross[11] postula que existe um dever *prima facie,* o dever que sempre precisa ser atendido, porque são hierarquicamente superiores a outros deveres, embora possam conflitar por serem iguais ou mais fortes. Deveres possuem

---

[10] JONAS, Hans. *O Princípio responsabilidade*: ensaio de uma ética para civilização tecnológica. Trad. Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 40.

[11] ROSS, David; STRATTON-LAKE, Philip. *The right and the good*. New York: Oxford University Press, 1930, p. 19-20. I am bound to think that to do this *prima facie* duty is my duty sans phrase in the situation, I suggest *prima facie duty* or 'conditional duty* as a brief way of referring to the characteristic (quite distinct from that of being a duty proper) which an act has, in virtue of being of a certain kind (e.g. the keeping of a promise), of being an act which would be a duty proper if it were not at the same time of another kind which is morally significant.

características distintas daquelas do dever próprio, têm uma virtude, a manutenção de uma promessa e, por isso, devem ser soberanos aos outros. Portanto, na ausência de consensos ou na ocorrência de conflitos, Joaquim Clotet[12] propõe que "o utilitarismo se apresente para maximizar ou bem ou o mal". Neste contexto, maximizar caminhos do bem e do mal significa revelar as duas faces de Janus e o compromisso moral com o futuro da humanidade.

Entretanto, tal disposição consulta múltiplas trajetórias; o tempo passa como o rio de Heráclito. O ser humano tem um tempo de espera para ler o passado. Entretanto, a Gripe Espanhola não contribuiu com exemplos e logísticas aplicáveis. Alguns exemplos, antes de serem adotados, deveriam ser customizados. Porém, a visão utilitarista da Covid-19, inicialmente potencializada, não altera a concepção de Bentham quanto à maximização do prazer, assim como não enfraqueceu o espírito altruísta e solidário da sociedade.

Aristóteles, em *Ética a Nicômacos*, Livro I, referindo-se ao sumo bem, aduz que: "Toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito visam algum bem; por isto foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam"[13]. Significa dizer que o bem a que todas as pessoas visam pode manifestar-se de várias formas; importa o ser humano buscar o prazer e ser feliz.

Aristóteles, ainda confrontando o prazer e a vida, deixa uma reflexão ao questionar: "se desejamos a vida por causa do prazer ou o prazer por causa da vida? Conclui-se que vida e o prazer parecem indissoluvelmente unidos e não admitem separação uma vez que o prazer torna a atividade humana perfeita."[14]

Para o filósofo de Estagira, o homem é um animal social, "É sem dúvida estranho, fazer do homem sumamente feliz um solitário, pois ninguém desejaria todo mundo com a condição de estar só, já que o homem é um animal social e um animal para o qual a convivência é natural[15]". Portanto, em Aristóteles, a busca do prazer, do sumo bem, não se dá como um ser solitário, mas como pertencimento a sua comunidade, ou seja, ser um livre cidadão que esteja integrado ao convívio social. Essa concepção do filósofo evidencia a necessidade do respeito à dignidade humana, do

---

[12] CLOTET, Joaquim. *Bioética*: uma aproximação. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2006, p. 166.
[13] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Livro I. Trad. Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, p. 17.
[14] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Livro X. Trad. Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, p. 197.
[15] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Livro IX. Trad. Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, p. 185.

convívio e da presença solidária, bem como do pertencimento do cidadão nos espaços comunitários.

Embora os filósofos Bentham e Mill compreendam que Aristóteles adotou uma dimensão utilitarista, verifica-se o contrário. A visão teleológica de Aristóteles elege como sumo bem o prazer de ser feliz, pressupõe este prazer vinculado à integração social do indivíduo, o que permite construir uma consciência moral comunitária ausente de egolatrias. Nesse sentido, atribui à ciência do bem uma visão política que respeita a dignidade do ser humano.

Diferentemente da teoria de Bentham, o filósofo utilitarista não atribui o devido valor aos direitos naturais, à dignidade humana, uma vez que a sua concepção utilitarista pressupõe que tudo moralmente deve atender a níveis de prazer e de dor. Em sua obra *Princípios da Moral e da Legislação*, Bentham propõe que o objetivo moral deve maximizar a felicidade, acentuando que, na condição de escolha entre o prazer e a dor, o ser humano vai sempre priorizar o prazer.[16]

Portanto, para Bentham as palavras bem e mal não têm nenhum significado, pois o filósofo define como utilidade tudo aquilo que produz prazer ou felicidade e que evite ao ser humano dor ou sofrimento. Portanto, prazer e dor nos governam em tudo o que fazemos e determinam o que devemos fazer[17]. Nesste sentido, a teoria utilitarista de Bentham alerta "a coisa certa a fazer é aquela que maximizará a felicidade, ou seja, o prazer". Um pressuposto tardio, que na visão de Aristóteles, já concebia não apenaas a felicidsade em si, mas vários níveis de prazeres para alcançar a felicidade.

Mill não foge da egolatria apontada por Aristóteles, mas atualiza a teoria utilitarista de Bentham, segundo a qual os indivíduos devem ter a liberdade de agir e de pensar, sem que o Estado manifeste seu despotismo sobre a consciência livre do cidadão, o que significa:

> [...] ter opinião e sentimentos a respeito de todos assuntos, políticos, especulativos, científicos, morais ou teológicos. conforme seus interesses desde que respeitem e não façam mal aos outros.[18]

---

[16] BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. Trad. Luiz João Baraúna. 1. ed. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 37-40.

[17] BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. Trad. Luiz João Baraúna. 1. ed. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 37.

[18] MILL, John Stuart. *Sobre a Liberdade*. Trad. Isabel Siqueira. Portugal: Publicações - Europa - América, LDA, 1997, p. 19-20.

O filósofo considera que o prazer deve ser maximizado em relação à dor, entretanto, importa reconhecer que existe uma escala de prazeres e que, entre os vários prazeres, há independência de qualquer sentimento ou obrigação moral para tal preferência. Sandel destaca que o prazer está na livre vontade, consulta o desejo mais forte, na preferência de querer sentir a dor ou prazer.[19]

Pode-se verificar que o pressuposto de Bentham não segue o pensamento de Aristóteles,-pois, para o estagirita, os seres humanos, em sua maioria, concordam que o Sumo Bem, fim último, é a felicidade explicada por várias formas de prazer. Portanto, esse sumo bem se apresenta na sua pluralidade: amigos fiéis, riqueza, nobreza, bondade, saúde, beleza, força e honra.[20]

Sandel observa que Mill foge da premissa utilitarista de Bentham que propõe, de forma radical, a maximização da utilidade. O filósofo reconhece a relevância dos direitos individuais e da dignidade humana, pois considera que os desejos de *facto* não são mais a única base para julgar o que é singular e o que é vulgar, porquanto há que respeitar o direito de preferir [preferência] de cada indivíduo, portanto:

> O padrão atual parte do ideal da dignidade humana independente daquilo que queremos e desejamos. Os prazeres mais elevados não são maiores porque os preferimos; nós os preferimos porque reconhecemos que são mais elevados.[21]

Mill resgata para o utilitarismo os valores mais caros, os direitos individuais e a dignidade da pessoa humana, indiferente à visão de Bentham, que radicalizou, diante da dor e do prazer, a liberdade de preferir. Para Mill, o utilitarismo não se explica apenas pelo peso que possa ter o prazer em relação à dor, mas considera que existe uma escala prazeres mais e menos elevados.

Entre outras singularidades, especificamente no contexto das pandemias, a teoria utilitarista de Mill ainda apresenta um déficit virtuoso a ser pensado. Trata-se do *Princípio da Autonomia* do paciente que, em alguns países, não foi devidamente respeitado. A eleição de alguns critérios não observou os direitos e a dignidade do ser humano, principalmente nos procedimentos iniciais, em especial aqueles aplicados na

---

[19] SANDEL, Michael J. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Trad. Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 67.
[20] ARISTÓTELES. *Retórica*. Madrid: Editorial Gredos, 1994, p. 2065-206.
[21]SANDEL, Michael J. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Trad. Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 68-70.

Itália, em que pessoas com mais de 80 anos, conforme reportagem do jornal *The Telegraph*, estariam sujeitas a não receber atendimento.

> As vítimas de coronavírus na Itália terão acesso negado aos cuidados intensivos se tiverem 80 anos ou mais ou com problemas de saúde, caso a pressão sobre o leito aumente, propõe um documento preparado por uma unidade de gerenciamento de crises em Turim.[22]

Tais procedimentos, adotados também em outros países, resultaram em triagens diferenciadas por meio das quais os mais jovens eram selecionados para o atendimento e os mais idosos descartados, um procedimento condenado pela comunidade universal.

A face da dor no espelho de Janus

Diante do espelho de Janus, a pandemia mostra a face indescritível da dor. A dor, fruto de infinitas contingências, cujos efeitos apontam empresas fechando e o consequente desemprego, o protagonismo político ideológico, o mercado de remédios, a clausura pelo distanciamento social, *lockdown,* a triagem para o tratamento médico e o descarte dos mais idosos. A emergência da face inquisidora, comprometida com o a moral utilitarista, traduz as pandemias como eventos atípicos e se revelam numa escala que maximiza a dor e gera novos sofrimentos.

---

[22] "Alguns pacientes que não receberam tratamento intensivo serão deixados para morrer, temem os médicos. A unidade elaborou um protocolo, visto pelo The Telegraph, que determinará quais pacientes receberão tratamento em terapia intensiva e quais não, se houver espaços insuficientes. A capacidade de terapia intensiva está acabando na Itália, à medida que o coronavírus continua a se espalhar. O documento, produzido pelo departamento de proteção civil da região do Piemonte, um dos mais atingidos, diz: 'Os critérios para acesso à terapia intensiva em casos de emergência devem incluir idade inferior a 80 anos ou uma pontuação no Índice de comorbidade de Charlson [que indica quantas outras condições médicas o paciente tem] menos de 5.'
[...]
****Nota da redação: A reportagem do The Telegraph foi publicada em 14 de março. O GGN replica no dia 17 de março, quando o número de mortes na Itália por coronavírus já passou dos 2 mil**.*"
JORNAL GGN. Italianos com mais de 80 anos "serão deixados para morrer". *In*: *The Thelegraph*. Republicado pelo GGN em: 17 de março de 2020. Disponível em: https://jornalggn.com.br/noticia/italianos-com-mais-de-80-anos-serao-deixados-para-morrer-diz-jornal/. Acesso em: 08 dez. 2020.

Nesta reflexão interessam as possíveis contingências que pautaram os procedimentos elegendo uma série de critérios para internação hospitalar. Entre as tantas contingências citadas, neste contexto, ao espelho de Janus interessa mostrar, na sua face, a dor-moral do ser humano frente a unidades de atendimento intensivos-UTIs, onde os procedimentos adotados para internação hospitalar contemplavam o descarte de doentes mais idosos com alguma comorbidade e acometidos pela Covid-19.

Em princípio, parece que o homem se encontra a todo momento frente a um dilema ético. Às vezes um convite para determinada atividade é inegável. De outro lado, participar de uma seleção de pacientes para decidir sobre a vida e a morte é um dilema impensável. O fardo será pesado: é um convite compulsório a ser cobrado de quem vai sentar-se na cadeira de Sofia. Nos primeiros espasmos da Pandemia, emergiu uma questão moral que abalou e causou repúdio da comunidade universal: alguém estava fazendo escolhas entre a vida e a morte. *Qual paciente contagiado pela Covid-19 deveria ser descartado no procedimento médico?*

Procedimentos médico adotados em vários países apontaram carência de médicos, ausência de remédios, desconhecimento dos efeitos da doença, UTIs não equipadas, obrigando profissionais da saúde a maximizar escolhas; alguns casos, conforme o protocolo, determinaram quem deveria ter prioridade no atendimento, outros sujeitos a lockdowns, e possíveis fatalidades. Tais prioridades estabelecidas, segundo critérios silenciosos e utilitaristas, foram amplamente condenadas por agredir a moral e a dignidade do ser humano.

No mundo da saúde, o ser humano, na figura de paciente, quase sempre encontra-se diante de uma prescrição heteronômica. A lógica de estabelecer procedimentos normativos deve consultar deveres comprometidos com a consciência ética, tanto do profissional da área da saúde como do próprio paciente. Foram observadas recomendações para dar prioridade a atendimentos que fossem explicados pela maximização do custo/benefício para cada paciente. Uma premissa não argumentativa que inviabiliza a capacidade de estabelecer consensos e de eleger critérios racionais sobre procedimentos médicos em ambiente de pandemia.

Não é possível conceber que pacientes possam estar ao abrigo de uma norma silenciosa heteronômica, desconhecendo princípios que regem tais procedimentos

injustificáveis, principalmente, quando profissionais da saúde, diante da *Ars Inveniendi*[23], elegem o utilitarismo ao fazer escolhas "não virtuosas".

MacIntyre[24] prescreve que ações virtuosas são aquelas que respeitam um conjunto de qualidades e que destacam o hábito para a prática do bem, contrariamente, as ações decorrentes de vícios são aquelas atendem a um conjunto maldades que podem destacar um hábito para praticar o mal. Sabe-se que a teoria do utilitarismo estabelece um *continuum* entre o prazer e a dor, pensa comportamentos e atividades produtoras tanto do bem como do mal. O mal às vezes pode ser fonte de prazer como também de dor, de sofrimentos. A estratificação de públicos de uma comunidade, assim como inviabilizar consensos, pode ser uma maldade, porém trazer uma vantagem política e por tanto, maximizar o prazer de alguém, Aristóteles nominou este alguém de ególatras[25] (egoísta).

O ser humano está sujeito a estes dilemas que se ocultam no véu de Isis e que não dizem respeito somente às pandemias, mas envolvem: as neurociências, inteligência artificial, o transhumanismo e o meio ambiente. Esse eventos não-euclidianos se somam um contecioso de dor que além de elevar os níveis de insegurança dos ser humano, demandam a ideia de que a maioria dos Estados não estavam preparados para oferecer a devida proteção ao precário cidadão.

Em relação às doenças endêmicas, cabe questionar por que algumas comunidades acadêmicas tiveram dificuldades de entender o imprevisível. Por que não consultar os exemplos do passado, principalmente considerando o *princípio imperativo da autonomia* dos pacientes? O passado presente é rico em exemplos: O naufrágio do navio Mignonette, Hall a Odisseia imprevisível; *Self Driver* no rastro do imprevisível.

Sandel[26] cita um caso em que foi maximizado o prazer egolátrico de um grupo em detrimento de outro. Refere-se aos sobreviventes do naufrágio do navio

---

[23] FOSSATTI, Nelson Costa. *Utopias Autônomas. A singularidade na Ars Inveniendi*. Porto Alegre: Editora Fênix. 2020, p. 31. Diante de um comportamento não ético da ciência, ante a potência tardia do sujeito na sua arte inventiva – *ars inveniendi*, e perante a potencialidade liberada pelo homem na matéria, a humanidade não pode esperar que a dimensão *natura naturata* vista a capa da obscura da *natura naturans* e se transforme em natureza que produz de natureza com suas incertezas e singularidades.

[24] MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Trad. Jussara Simões. Bauru: Edusc, 2001, p. 257.

[25] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Livro IX. Trad. Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, p.183-184.

[26] SANDEL Michael J. *Justiça:* o que é fazer a coisa certa. Trad. Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 45-46.

Mignonette, em que quatro pessoas estavam salvas, perdidas no mar em pequeno barco a deriva. Após oito dias sem alimentação, o capitão sugeriu um sorteio para determinar quem deveria morrer para que os outros pudessem quebrar o jejum e sobreviver. Um foi escolhido para morrer, uma decisão utilitarista que trouxe sérias consequências. Quando os três voltaram para a Inglaterra, foram presos e levados a julgamento.

"O argumento sustentado pela defesa é que, diante das circunstâncias extremas, fora necessário matar uma pessoa para salvar os três sobreviventes. Se ninguém tivesse sido morto e comido, todos quatro provavelmente teriam morrido de fome[27]". Este fato ocorreu em 1884. A decisão alegada pela defesa foi com base no custo/benefício, demonstrando que os seres humanos, nessas condições, respondem por uma moral utilitarista.

Quando alguém tem que fazer escolhas lembra o filme 2001 – Uma Odisséia no Espaço. Foi solicitado ao Hal-9000 que abrisse a porta da nave; a resposta dada marcou seu tempo. Hall respondeu: "*I'm sorry Dave, I'm afraid I can't do that*" – *Sinto muito Dave, estou com medo não posso fazer isto*. Hall foi altamente egoísta. O Espelho de Janus mostrou a face egoísta de uma máquina inteligente que maximizou a sua existência e condenou à morte seu operador, o astronauta Dave.

Entre tantos exemplos utilitaristas, pode-se destacar um que pode ser considerado positivo: o mercado de carros autônomos. Com o avanço da inteligência artificial e de outras tecnologias exponenciais, não é difícil maximizar o prazer. Entretanto, a alta tecnologia embarcada ainda consulta critérios e garantias de segurança a seus usuários e motoristas. A realidade do carro autônomo não pode demonstrar uma falsa sensação de segurança; tais utopias técnicas têm dificuldades de lidar com situações com as quais seus usuários podem, eventualmente, se deparar. Considerando os aspectos negativos, o MIT consulta pessoas para definir qual deveria ser a ação tomada pelo "carro autônomo" em uma situação de risco. Essa pesquisa tem como objetivo reunir informações sob a perspectiva de seres humanos e identificar qual decisão moral deveria ser respeitada por aquelas máquinas autônomas.

Com esse propósito foram apresentados vários cenários, tais como o caso de um carro que perde o freio e tem em frente duas possibilidades: atropelar e matar um bebê,

---

[27] SANDEL Michael J. *Justiça:* o que é fazer a coisa certa. Trad. Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 47.

ferir um idoso, ou arriscar a vida de um casal e de uma mulher grávida? Essas preocupações, no século XXI, são reitoras de todas as indústrias que oferecem ao mercado produtos com especificações técnicas padronizadas para o *selft drive*. Nesta fase inicial, já assumiram que estarão sujeitas a responsabilidades por um desastre mortal ao ser conduzido por um destes artefatos com piloto automático. Destaca-se que estas questões, entre outras, são discussões que ainda não otimizaram o mercado dos carros autônomos.[28]

Diante do espelho Janus, esses exemplos poderiam despertar uma consciência moral e mostrar uma face mais humana. É preciso ponderar, analisar o passado, as instituições acreditadas e colocar a vida humana acima de critérios que maximizam custo/benefícios (como o descarte de idosos). Talvez isto ocorra porque todo processo de escolha ou triagem nesse campo, sem a devida consulta clínica, normalmente radicaliza uma heteronomia deficiente, uma norma moralmente carente de ser cumprida, maximizando a utilidade, definindo o que é o bem para alguns e determinando o que pode ser mal para outros.

Nesse contexto, a ausência do princípio da autonomia do paciente permitiu maximizar os pressupostos de matriz utilitarista, que foram amplamente condenados por agredir a moral e a dignidade do ser humano. Pode-se questionar, entretanto, que, diante de um quadro de contágio desconhecido, um comportamento que não consulta a consciência moral do ser humano deveria ou não responder pelos exageros cometidos?

Essa lógica pandêmica torna-se perversa, uma vez que impõe uma heteronomia não argumentativa, subtraindo direitos e valores do paciente. Conforme alerta Joaquim Clotet[29], "o paciente que deveria estar ao abrigo do *princípio da autonomia,* fundado no respeito à vontade manifesta do próprio paciente, sujeita, na maioria das vezes, aos valores e crenças mais importantes do mesmo indivíduo".

Atendendo a esse princípio, Ana Sofia Carvalho[30] lembra, com propriedade, que todo procedimento médico começa com o endentimento de que o "*médico deve*

---

[28] Ciberia - ZAP. *Quem os carros autônomos devem matar? O MIT já sabe*. Disponível em: https://ciberia.com.br/quem-carros-autonomos-devem-matar-mit-sabe-47484. Acesso em: 03 ago. 2019.

[29] CLOTET, Joaquim. *Bioética*: uma aproximação. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, p. 165-166.

[30] CARVALHO, Ana Sofia. *Bioética e COVID-19 na Europa*. *In*: 5th International Bioethics Colloquium - PUCRS. Porto Alegre, 3 de novembro de 2020.

Em países como Itália, Espanha e Suíça, os critérios de distanciamento foram soluções e recomendações para tratar a doença na própria residência. O recolhimento residencial adotado pode trazer resultados

considerar que está diante de um doente com sua doença e não diante da doença com seu doente", recomendando, inicialmente, que o procedimento padrão seja adotado: uma avaliação clínica do paciente antes de adotar qualquer procedimento.

Em entrevista que mereceu especial destaque em ZH por apresentar um elenco de coincidências pontuais com a peste da Gripe Espanhola, a reportagem destaca que, após 100 anos, o comportamento das várias áreas de atendimento, saúde pública ou privada na sua essência, não apresentou grandes mudanças, registrando uma moral segmentada e logicamente o pior a incapacidade de construir consensos. Parece que, em tempos de pandemia, coincidência ou não, a entrevista do jornalista Feix[31], realizada com Lilia Schwarcz e Heloisa Starling, autoras da obra *A Bailarina da Morte: a Gripe Espanhola no Brasil*, atesta que algumas atitudes e comportamentos apenas se renovaram, sendo recepcionados como se fossem 100 anos atrás. Alguns fatos relevantes que marcaram da Gripe Espanhola de 1918 GE-18 apresentaram coincidências com a pandemia de Covid-19. A entrevista revelou que não houve grandes mudanças em relação à moral utilitarista contemporânea. A pandemia apenas vestiu o figurino do século XXI, conservando o mesmo comportamento e a mesma forma como o Estado e os indivíduos relacionavam-se entre si, expondo uma série de coincidências.

A gripe espanhola, assim como a Covid-19 evidenciaram a ausência de uma ação centralizada do Estado para proteger a população; ao contrário, cada Estado assumiu a gestão da pandemia pautando seu próprio discurso ideológico; houve também a politização da doença, acentuando as diferenças entre as três esferas: União, Estados e Municípios. Foram divulgados cuidados duvidosos para prevenção de contágios. Na gripe Espanhola, como na pandemia Covid-19, não eram conhecidas as causas, apenas os sintomas. Com o objetivo de minimizar os efeitos da doença, houve, inicialmente, uma maquiagem da Covid-19, classificada como apenas uma gripe passageira; verificou-se, ainda, uma alarmante desigualdade social. Brasil garantiu uma proteção do Estado à classe não assalariada por meio de um auxílio emergencial; constatou-se também a incapacidade do Estado de construir consensos entre os atores políticos-

---

inconvenientes. O critério de prestar atendimento prioritário elegeu o confronto entre idades, os mais novos e os mais idosos.

[31] FEIX, Daniel. Entrevista ao Gaúcha ZH, "Na gripe espanhola não houve tanta indiferença quanto no coronavírus", dizem autoras de livro sobre a pandemia de 1918. Disponível emhttps://gauchazh.clicrbs.com.br/comportamento/noticia/na-gripe-espanhola-nao-houve-tanta-indiferenca-quanto-no-coronavirus-dizem-autoras-de-livro-sobre-a-pandemia-de-1918-ckguq93fu000a015x43xvegaj.html. Acesso em: 29 out. 2020.

sociais. As coincidências demonstram que houve certa equidade tanto da área da saúde como do setor público. O diferencial significativo foi a participação do Estado junto à classe não assalariada que recebeu o referido auxílio. Uma reflexão sobre a Covid-19 demonstra que, após anos, o ser humano do século XXI não mudou na sua essência quando se sente ameaçado.

Outra face da dor revelada no espelho de Janus se apresenta é apresentada pesquisa realizada por Anne Böckler-Raettig, da Universidade de Würzburg, na Alemanha, que investigou o comportamento e as atitudes típicas do lugar[32]. Destaca, em seu estudo, que o ser humano tem um comportamento típico em relação à dor e ao sofrimento. No que concerne à solidariedade aos mais necessitados, foi revelada uma série de motivos para não ser solidário. Alguns alegam que "O primeiro pensamento que vem à cabeça quando estamos prontos para ajudar é: queremos reduzir o sofrimento de outra pessoa e deixá-la em uma situação melhor. É o que chamamos de motivação altruísta."[33]

A oportunidade de fazer escolhas, quando a prioridade contempla interesses individuais, revela a face egoísta do ser humano confrontado com a solidariedade. Böckler-Raettig constata "Ainda há aqueles que só ajudam por interesse pessoal: é dando que se recebe"; praticam a Oração de São Francisco não com a virtude espiritual, mas na busca de materialidade ou de um prazer. A pandemia de Sars-Cov-2, no dizer de Vergin e Anzzolini[34], demostrou ao mundo a obviedade da face humana, o egoísmo, sugerindo que o "eu está em primeiro lugar". Conforme as pesquisadoras, esse comportamento parece ser uma mentalidade universal nos tempos de quarentena.

A triagem sem avaliação não consulta a consciência moral de uma comunidade e do mundo. Um quadro de contágio desconhecido tende a colocar todos profissionais

---

[32] VERGIN, Julia; Azzolini, Fernanda. *Corona vírus Solidariedade*. Disponível em: https://www.bol.uol.com.br/noticias/2020/04/01/solidariedade-e-egoismo-as-duas-faces-da-pandemia.htm. Acesso em: 11 jun. 2020.

[33] VERGIN, Julia; AZZOLINI, *Fernanda*. *Coronavírus Solidariedade*. Disponível em: https://www.bol.uol.com.br/noticias/2020/04/01/solidariedade-e-egoismo-as-duas-faces-da-pandemia.htm. Acesso em: 11 jun. 2020.
A psicóloga Anne Böckler-Raettig, da Universidade de Würzburg, na Alemanha, relata que há aqueles que pensam que ajudar, ser solidário com o outro pode ser prejudicial porque poderá desestimular pessoa necessitada a lutar por uma vida melhor. Por outro lado, há os que pensam: quem é ajudado pode se tornar um dependente daquele que pratica a ajuda.

[34] VERGIN, Julia; AZZOLINI, Fernanda. *Solidariedade e egoísmo*: as duas faces da pandemia. Disponível em: https://www.bol.uol.com.br/noticias/2020/04/01/solidariedade-e-egoismo-as-duas-faces-da-pandemia.htm. Acesso em: 11 jun. 2020.

da área de saúde na Cadeira de Sofia e atualizar a mesma resposta dada ao naufrágio do Mignonette; alguém tem que ser descartado para salvar outros.

Nessa condição, alguns espaços da saúde poderiam encontrar-se vulneráveis e devedores de compromissos éticos quando consultam "custos e benefícios" para dar proteção à vida. Embora alguns países possam desenvolver pesquisas e tecnologias de ponta, ainda são tutelados por uma moral-ética e leis que não resguardam o princípio da autonomia. Ao subtrair do paciente o *princípio da autonomia* seguem a lógica: tudo é possível, desde que siga a máxima *"tudo o que não é ilegal, é legal"*.

A face do prazer – no espelho de Janus

Diante do espelho de Janus, a pandemia mostra sua face do prazer, trazendo consigo inúmeras contingências, dentre as quais reverbera o protagonismo político-ideológico, dispara o mercado bilionário dos laboratórios, com a oferta de tecnologias dedicadas às UTIs, mas também desperta o comportamento altruísta dos cidadãos e a solidariedade das instituições. Portanto, o espelho de Janus oferece em sua face uma escalada de prazeres comprometidos com a moral utilitarista. Joaquim Clotet, em sua obra seminal *Bioética - Uma aproximação*, referindo-se aos seres que são afetados pelo prazer e pela dor, observa que:

> O fato de ser afetado pelo prazer e/ou a dor é o primeiro dado que possibilita o juízo sobre uma conduta correta ou equivocada a respeito dos seres que podem ser objeto destas sensações, o que constitui o umbral da moralidade ou característica inicial para o reconhecimento de um ser com status moral.[35]

A face que mais se destaca no prazer da solidariedade é o altruísmo, mas também é a que mais se esconde, a menos visível, e passou a receber o olhar exemplar das mídias. Vazquez[36] salienta que existe o "altruísmo ético", que exclui o interesse pessoal e vê o bom em tudo aquilo que atende ao interesse geral. Com relação a sacrificar a própria vida responde: que está disposto a aceitar o sacrifício pessoal em si, desde que seja útil, proveitoso, para que não ocorram males maiores ou piores

[35] CLOTET, Joaquim. *Bioética:* uma aproximação. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2006, p. 181-182.
[36] VASQUES, Adolfo Sanches. *Ética*. Trad. João Dell'Anna. 37. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 169.

consequências aos demais. Essa forma de altruísmo se revela principalmente nas guerras, onde uns estão dispostos a morrer lutando para garantir a liberdade de outros, o que se pode denominar de altruísmo patriótico.

Algumas ações humanas são guiadas por uma teleologia, visando à prática do bem. Aristóteles[37] prescreve sobre o sumo bem; para o filósofo, o bem é o que todas as coisas visam. A prática do bem está em aberto. Nem todos os fins são iguais, nem todas as coisas tendem para o mesmo fim; existem muitas formas de alcançar os fins, mas existe também um fim último, o Sumo Bem, que é alcançar a felicidade. Portanto, "a origem da ação é a escolha, e a origem da escolha está no desejo e no raciocínio dirigido a algum fim."[38]

Referindo-se à origem da ação, Aristóteles "preocupa-se com a causa eficiente, e não a causa final". Diante de um atendimento médico, considerando as dimensões eficiência (processo - procedimentos) e eficácia (causa final - resultados), seria recomendado um enfoque especial nos procedimentos, conjugando, se possível, as duas dimensões: eficiência e eficácia.

Por outro lado, na visão Aristótélica, pode-se dizer que eficiência se destaca no processo de criar uma matriz comunitarista que responda à solidariedade. Nesse sentido, grande parte dos indivíduos se integrou na comunidade para a prática do bem. Na pandemia, destaca-se o movimento notadamente responsivo, que foi capaz de organizar-se e construir laços de solidariedade, para dar acolhimento à periferia desprotegida.

A questão que se coloca é se a pandemia desenvolveu uma consciência altruísta, solidária e eficiente junto às comunidades. Na concepção de Aristóteles, "[...] o homem é um animal social, para o qual a convivência é uma virtude natural"[39]. O ser humano tem a virtude de pertencimento a uma comunidade e possui predisposição a ser solidário no seu convívio social.

Por natureza, o homem pensa estabelecer critérios, normas para generalizar procedimentos em qualquer área da atividade humana. Entretanto, sabe que a generalização é uma forma de totalização que padroniza o ser humano. Não se pode

---

[37] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Livro VI. Trad. Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011, 1139b.
[38] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Livro IX. Trad. Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, 1139b.
[39] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Livro IX. Trad. Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, p. 185.1168 b

estabelecer, em qualquer área da comunidade médica, um padrão generalista, uma vez que cada caso é um caso e, como bem destaca Carvalho[40], *"é preciso considerar que existem doentes com suas doenças e não doenças com seus doentes"*. Quando se pensa em "doenças com seus doentes", generaliza-se o procedimento médico, fato que explica a medicação igual a todos pacientes. Dessa forma, ocorre a dispensa da consulta clínica, que revela os sinais vitais e as condições do doente.

Quando refletimos que o dever do médico é salvar, não significa avaliar custo/benefício/riscos, mas atender a um compromisso ético sustentado por uma consciência moral definido como código de ética. Não significa avaliar apenas se os benefícios se sobrepõem aos riscos. A moral não admite superficialidades, mas aponta o que é, enquanto a ética se apresenta explicando o porquê de tal procedimento[41]. Cabe destacar que a teoria da obrigação moral[42] nem sempre responde moralmente ao paciente por visão deontológica ou teleológica.

Alguns procedimentos com critérios mais radicais foram adotados quando do confronto de pacientes jovens e idosos, quando critérios prescritos de forma genérica foram decisores relevantes no processo de triagem. Conforme observa Carvalho[43], o recomendado deveria ser o diagnóstico clínico. Nessa direção, há que se destacar um exemplo, a Bélgica, que defende critérios de igualdade no acesso ao atendimento, o que significa respeitar a fila de espera, consignando que prioridades no atendimento serão dadas a quem chegar primeiro. Entretanto, o confronto jovem/idoso poderia gerar atitudes utilitaristas e implicações éticas consequencialistas.

Nesse sentido, coloca-se a justa preocupação com o outro expressa por Levinas[44], "quem me torna sujeito é a existência do outro, um outro que não me vê como um rosto plástico e não me inclui na totalidade. Nesse contexto, quanto mais me componho com o outro, mais me realizo como ser humano, neste sentido necessito do outro para me compor como sujeito".[45]

---

[40] CARVALHO, Ana Sofia. *Bioética e COVID-19 na Europa*. *In*: 5th International Bioethics Colloquium - PUCRS. Porto Alegre, 3 de novembro de 2020.
[41] CORTINA, Adela; MARTINEZ NAVARRO, Emilio. Ética. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola Jesuíticas, 2015.
[42] VASQUES, Adolfo Sanches. *Ética*. Trad. João Dell'Anna. 37. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 190-191.
[43] CARVALHO, Ana Sofia. *Bioética e COVID-19 na Europa*. *In*: 5th International Bioethics Colloquium - PUCRS. Porto Alegre, 3 de novembro de 2020.
[44] LEVINÁS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. 3. ed. Lisboa /Portugal. Edições 70. LTDA., 2008, p. 21-23.
[45] Op. cit., p. 174-177.

As ações de solidariedade exigem momentos de convivência entre os muitos eus e os outros. É preciso saber que o eu existe pelo conhecimento do outro, e o outro existe por que o eu o reconhece.

Interessa, nesta reflexão, entender como um recurso da triagem pode priorizar a solidariedade, orientar e salvar vidas em um contexto de pandemias. Alguns critérios que elegem procedimentos médicos para triagem de pacientes parecem constituídos por uma idolatria respeitosa, que manifestam sua mudez como agentes decisores de vida e de morte, ausentando-se de responsabilidades e consequências geradas por práticas utilitaristas.

Ricardo Timm de Souza propõe (dis)pensar o ídolo que se instalou no mundo contemporâneo. Sugere, nessa direção, não ter apenas um olhar para *noch-nicht* – ainda não; é preciso entender que existe uma potencialidade além da superficialidade.

> Mais do que ninguém o homem contemporâneo está condenado à superficialidade, superficialidade essa expressa pela dimensão da virtualidade cuja essência todos fatos visíveis aparentemente se apressam a endossar e uma legião de cabeças bem pagas se apressa a legitimar.[46]

A violência de procedimentos que deveriam mostrar a face do altruísmo da solidariedade torna-se visível na pandemia. Partindo do processo de totalização do diferente, não abre nenhum espaço para os eventos atípicos e continua a olhar e conhecer o mar, apenas na sua superficialidade, desconhecendo a riqueza que abriga suas profundezas.

O ser humano, entendido como paciente e visto como uma totalidade, é definido pelo nada. No entendimento de Didi-Huberman[47], o simulacro do nada é a presença de uma totalidade ausente. O ser humano parece viver um dilema entre o invisível e o visível. Como decifrar este dilema diante das pandemias? Teixeira[48] lembra que no mundo “Existe coisas que estão por detrás das coisas”. Uma evidência que se verifica

---

[46] SOUZA, Ricardo Timm de**.** *Ética do escrever:* Kafka, Derrida e Literatura como crítica da violência. Porto Alegre: Zouk, 2018, p. 27-29.

[47] DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha.* Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1998, p.61-63.

[48] TEIXEIRA, Evilázio. Espiritualidade e Técnica: as coisas que estão por detrás das coisas. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 40, n. 3, p. 307-323, dez. 2010.

principalmente quando guiada pelo utilitarismo do *homo faber* que se vale do ser humano como objeto de uma racionalidade instrumental.

A prosperar a teoria utilitarista, em ambientes da saúde e afins, não é razoável pensar um comportamento ético que avalia perdas e ganhos na decisão seletiva entre o paciente A ou B. A triagem não pode avançar, como foi constatado posteriormente, com base apenas na lógica racional, uma vez que não encontra justificação moral para decidir sobre a vida considerando custos e benefícios.

Neste sentido, sabiamente observa Carvalho[49] que, em termos de bioética, não é possível pensar os efeitos de uma pandemia em curto prazo. Não seria coerente e recomendável acelerar o tempo de pesquisa, considerando que poderá haver uma variável em estudo sujeita a um questionamento pelo peso de subjetividades e decisões prescritas.

Nesse contexto das pandemias, a doutrina deontológica intima a consciência, a obrigação moral não só de agir conforme a verdade, mas de atender a perspectiva kantiana do dever de proceder conforme a verdade, independentemente de quais forem as consequências.

Por outro lado, a solidariedade, por não ser apenas uma virtude humana, mas um dever e uma virtude de Estado, deve estar ao abrigo das instituições. A Constituição brasileira[50] reza, em seu artigo 3º, que:

> Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil:
> I - construir uma sociedade livre, justa e solidária;
> II - garantir o desenvolvimento nacional;
> III - erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais;
> IV - promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.

---

[49] CARVALHO, Ana Sofia. *Bioética e COVID-19 na Europa*. *In*: 5th International Bioethics Colloquium - PUCRS. Porto Alegre, 3 de novembro de 2020. Ana Sofia Carvalho, Diretora do Instituto de Bioética da Cidade do Porto, aponta uma serie de questionamentos em relação às ações que envolveram a pandemia do Covid-19. As questões propostas pela palestrante instigam uma reflexão ética atual. Fatos relevantes saíram das sombras e ganharam luzes durante o *5th International Bioethics Collóquium*, que enfocou a pandemia do Covid-19 no mundo.

[50] ABREU FILHO, Nylson Paim de (Org.). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988. 7. ed. Porto Alegre: Verbo Jurídico, 2003, p. 13.

Observa-se que o legislador consagrou como imperativo a virtude da solidariedade no âmbito do Estado, ratificando a consciência moral do altruísmo. O artigo 3º da CF faz pensar que pandemias poderão aportar no país, mas que sua população terá garantias de solidariedade do Estado. Portanto, ser solidário com sua população é um dever, bem como estimular o altruísmo. Promover a solidariedade significa estimular a sua prática permanente estaiada na virtude humana constituída e internalizada entre os povos.

Certamente, a exigência da consciência moral tem raízes aristotélicas que não foram bem recepcionadas por Bentham e Mill. Maximizar utilidade pode não ser o melhor princípio para ratificar e sustentar um sistema de triagem.

Considerações finais

O século XXI trouxe a pandemia de Covid-19, obrigando algumas áreas da saúde a decidirem de forma tempestiva sobre procedimentos médicos, prioridades atípicas, função da ausência de médicos e de recursos adequados que foram questionados na comunidade universal.

A triagem de pacientes, em alguns países, selecionou os que deveriam ser atendidos, e outros tantos selecionados (principalmente idosos) deveriam aguardar, em regime de *lockdown*, um possível tratamento dedicado, fato que levou a óbito milhares de pacientes.

O espelho de Janus, ao recepcionar a Covid-19, revelou suas duas faces antagônicas da pandemia, a face da dor e a face do prazer, ambas olhando em direções opostas sem conseguirem dialogar entre si. Entretanto, as duas respondiam a uma linguagem comum, o utilitarismo.

No espelho de Janus a pandemia demonstrou a face do prazer, revelando um ser humano que pode ter inúmeros prazeres. Nesta reflexão foi pensado o prazer da solidariedade, revelando a atitude altruística do ser humano que, na concepção aristotélica, tem raízes que se fortalecem no pertencimento a uma comunidade.

A outra face oposta de Janus revela a dor, o sofrimento diante do imprevisível; é a face fragilizada pelo desamparo de uma doença com efeitos e causas inicialmente desconhecidos. O contágio leva o paciente, principalmente o idoso com comorbidades, a um sofrimento indescritível ao qual se soma a dor do isolamento. Toda a dor é uma

dimensão existencial que acompanha o homem e está presente na trajetória da vida e de toda natureza.

O filósofo Bentham, teórico utilitarista, não concebeu na sua teoria a maximização do sofrimento, mas que o ser humano postulasse apenas o prazer como sumo bem. Esqueceu-se que em momentos de pandemias e sofrimentos a vida é o maior sumo bem, e o prazer, no procedimento médico, está a dar garantias e a salvar vidas.

No âmbito das pandemias, sempre será possível estabelecer critérios para regulamentar e prescrever procedimentos para salvar vidas. Tais critérios respondem a uma escala de valores, utilitaristas ou não, que podem determinar atitudes não racinais e moralmente condenadas pela humanidade.

A prescrição de procedimentos médicos encontrou guarida junto àqueles que foram chamados para sentar no banco de Sofia. Inicialmente, alguns tiveram a triste missão de decidir quem deveria ser descartado do barco à deriva para salvar os sobreviventes do naufrágio de Mignonete. Entretanto, ninguém os avisou que alguns deveriam comportar-se como deuses da vida e da morte no *start* da epidemia, um fato que levou a óbito milhares de indivíduos. A presença do desconhecido pode radicalizar procedimentos desumanos, interesses não racionais, moralmente não argumentativos no proveito apenas de alguns indivíduos. Em nenhuma condição seria aceitável o sacrifício de um em benefício de outros.[51]

Muitas foram e serão as Pandemias[52], muitas serão resultados da inteligência artificial, da edição e clivagem do DNA/ CRISPR-Cas9, efeitos da transgenia, do transhumanismo, ou seja, todas as utopias autônomas imprevisíveis, mas todas poderão ameaçar a humanidade e provocar o descarte do *homo sapiens*.

Grande parte dos países que são tutelados por uma moral/ética que “não resguarda” direitos e dignidade da pessoa humana desenvolve suas pesquisas presumindo a lógica ambivalente, *em que todo procedimento que não é ilegal, é legal*.

---

[51] VASQUES, Adolfo Sanches. *Ética*. Trad. João Dell’Anna. 37. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 168.

[52] LOSS, Gabriel. Conheça as maiores pandemias da história: do coronavírus a gripe espanhola. *In: Diário da Manhã*. Publicado em: 23/03/2020. Disponível em: https://diariodamanha.com/noticias/conheca-as-maiores-pandemias-da-historia-do-coronavirus-a-gripe-espanhola/. Acesso em: 9 out. de 2020. Espanhola 100 milhões; Peste Bubônica 50 milhões; Varíola 300 milhões; Tifo 3 milhões; Cólera 120 mil/ano; Tuberculose 1 bilhão; HIV 20 milhões; H1N1 18 mil/ano.

Portanto, todo processo ou procedimento que não é previsto em lei está livre e disponível para pesquisa.

Presume-se que a ausência de um instrumento legal que proteja o planeta de eventos singulares sinaliza que ainda existe uma lacuna jurídica que poderá gerar novas reincidências, conforme observou-se nestas reflexões. Torna-se urgente a exigência de um imperativo ético; é preciso dar uma resposta à consciência moral do ser humano. Tal imperativo ético, além de estabelecer limites e conformidades às pesquisas e experiências que possam gerar utopias autônomas, despertando singularidades efeitos biológicos imprevisíveis. Em tempo, torna-se mandatório a emergência de um instituto ético universal, capaz de cobrar responsabilidades a países inconsequentes que provocam efeitos deletérios e ameaçam a humanidade.

Alguns utilitaristas enxergam no espelho de Janus apenas a face do prazer, tomam decisões atípicas e não conseguem idenficar princípios que justifiquem suas escolhas. Entretanto, não podem negar que qualquer procedimento médico junto ao paciente deve atender o *princípio da autonomia* do indivíduo.

O prazer, a felicidade é uma busca permanente de todo ser humanom assim como a dor é sempre algo a ser evitado; entretanto, ninguém desconhece a filosofia da dor. Em relação às questões metafísicas iniciais a esta reflexão, pode-se atestar que é através da face nebulosa da dor que o ser humano é levado a entender o sentido do homem no mundo. Todo nascimento é resultado de uma dor, assim como toda transmutação também sofreu o resultado da dor.

Portanto, antes entender o sentido do prazer, foi necessário um convívio indesejável com a dor e o sofrimento. Na perspectiva das pandemias, foram bordadas as muitas formas de prazer, assim como as muitas formas de dor. Por isso se diz que toda a caminhada produz um cansaço, uma dor, mas em toda a caminhada sempre há o prazer da chegada.

Entretanto, quem pode esperar nesta caminhada de pandemia? Quem sabe o retirante, que recebeu por teimosia uma estrada sem volta. Quem sabe aquele que foi premiado para fazer da vida, a caminhada sem destino certo? Ou, ainda, aquele que, apagando a face egoísta, encontrou na pandemia a parceira de quem recebeu em troca a face da solidariedade.

Toda a espera produz uma dor e se torna um mistério, o mistério do "ainda-não", *noch-nich*, em que novas pandemias se farão presentes com seus efeitos

singulares, que poderão ou não atravessar com o ser humano o portal de Éfeso para consultar o oráculo do tempo.

As reflexões sobre as pandemias convidam a comunidade acadêmica a dar respostas a novos desafios, convidam ao debate filosófico, e ao livre pensar. Tais eventos singulares sempre serão inquisidores do futuro, assim como a preocupação do homem é estar sempre em busca do sumo bem, a felicidade. Com relação ao Futuro, o homem tem uma janela a descortinar. É preciso percorrer com sabedoria a escuridão do passado, aprender a desconfiar das certezas nas incertezas, e da previsibilidade do imprevisível.

Para não caminhar com as incertezas e não esperar o imprevisível diante de pandemias, torna-se mandatório, no universo da área da saúde, conhecer o paciente e a doença, bem como associar essas duas dimensões. Cabe destacar a frase marcante de Carvalho que sabiamente alertou o mundo da bioética e o mundo médico: "*devemos considerar o doente com sua doença e não a doença com seu doente.*"[53]. É preciso compreender que as pandemias comportam-se como utopias autárquicas, pois são eventos singulares, dotados de autonomia, que geram contingências imprevisíveis e que levam os seres humanos a embarcar na balsa da Medusa.

Em relação às pandemias, ainda permanece a questão: qual a moral para fazer a viagem que não só maximiza o prazer, mas que minimiza a dor e as diferenças sociais? Existe um ser-em-possibilidade, e o *homo sapiens* tem um espírito socrático de ser um eterno aprendiz. Assim como apreende com a natureza, também é preciso apreender a existir no outro. Há um desafio permanente de zelar pela face do altruísmo, da solidariedade e quebrar a face do egoísmo, da dor e, com isto, afogar o espelho de Janus nas profundezas do *Hades*.

É preciso ter em conta que o ser humano ainda é o único guardião da caixa velada de Pandora que guarda a *docta spess* – a esperança esclarecida. Entretanto, ainda será preciso descobrir que ao olhar à distância se vê muito mais que olhar de perto. É preciso caminhar mais adiante, navegar em direção a águas mais profundas, *pois é no pé do farol o lugar no qual há menos luz, é no pé do farol que mora a escuridão.*

---

[53] CARVALHO, Ana Sofia. *Bioética e COVID-19 na Europa*. *In*: 5th International Bioethics Colloquium - PUCRS. Porto Alegre, 3 de novembro de 2020.

Referências

ABREU FILHO, Nylson Paim de (Org.). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988. 7. ed. Porto Alegre: Verbo Jurídico, 2003.

AGOSTINHO. *Confissões*. Livro XI. *Meditação sobre o primeiro versículo do Gênesis*. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante São Paulo: Paulus, 1997.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, c 1985; 2001.

BLOCH, Ernst. *Princípio esperança*. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Editora UERJ/Contraponto, 2005, V. 1.

BOCCACCIO, Giovanni. *Decameron*. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1996.

CARVALHO, Ana Sofia. *Bioética e COVID-19 na Europa*. *In*: 5th International Bioethics Colloquium - PUCRS. Porto Alegre, 3 de novembro de 2020.

Ciberia - ZAP. *Quem os carros autônomos devem matar? O MIT já sabe*. Disponível em: https://ciberia.com.br/quem-carros-autonomos-devem-matar-mit-sabe-47484. Acesso em: 03 ago. 2019.

CLOTET, Joaquim. *Bioética:* uma aproximação. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2006.

CORTINA, Adela; MARTINEZ NAVARRO, Emilio. *Ética*. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola Jesuíticas, 2015.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1998.

DONNE, John. Meditações VII. 1631. “Nenhum homem é uma ilha”. Disponível em: https://www.bing.com/search?q=john+donne+biografia&qs=AS&pq=john+donne+&sk=AS5&sc=7- Acesso em: 13 out. 2020.

FEIX, Daniel. Entrevista ao Gaúcha ZH. “Na gripe espanhola não houve tanta indiferença quanto no coronavírus", dizem autoras de livro sobre a pandemia de 1918. Publicado em: 29/10/2020. Disponível em: https://gauchazh.clicrbs.com.br/comportamento/noticia/2020/10/na-gripe-espanhola-nao-houve-tanta-indiferenca-quanto-no-coronavirus-dizem-autoras-de-livro-sobre-a-pandemia-de-1918-ckguq93fu000a015x43xvegaj.html. Acesso em: 29 out. 2020.

FOSSATTI, Nelson Costa. *Utopias Autônomas. A singularidade na Ars Inveniendi*. Porto Alegre: Editora Fênix. 2020.

FOSSATTI, Nelson Costa. *Utopias Autárquicas - Autonomia Irracional da natureza*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

HAHNEMANN, Christian Friedrich Samuel. *Fragmenta de viribus medicamentorum*: positivis sive in sano corpore humano observatis. NEAPOLI, 1824.

JONAS, Hans. *O Princípio responsabilidade*: ensaio de uma ética para civilização tecnológica. Trad. Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

JORNAL GGN. Italianos com mais de 80 anos "serão deixados para morrer". *In*: *The Thelegraph*. Republicado pelo GGN em: 17 de março de 2020. Disponível em: https://jornalggn.com.br/noticia/italianos-com-mais-de-80-anos-serao-deixados-para-morrer-diz-jornal/. Acesso em: 08 dez. 2020.

LEVINÁS, Emmanuel. Totalidade e Infinito. 3. ed. Lisboa /Portugal. Edições 70. LTDA., 2008.

LOSS, Gabriel. Conheça as maiores pandemias da história: do coronavírus a gripe espanhola. *In: Diário da Manhã*. Publicado em: 23/03/2020. Disponível em: https://diariodamanha.com/noticias/conheca-as-maiores-pandemias-da-historia-do-coronavirus-a-gripe-espanhola/. Acesso em: 9 out. 2020.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Trad. Jussara Simões. Bauru: Edusc, 2001.

MILL, John Stuart. *Sobre a Liberdade*. Trad. Isabel Siqueira. Portugal: Publicações. Europa América, 1997.

ROSS, David; STRATTON-LAKE, Philip. *The right and the good*. New York: Oxford University Press, 1930.

SANDEL, Michael J. *Justiça:* o que é fazer a coisa certa. Trad. Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética do escrever:* Kafka, Derrida e Literatura como crítica da violência. Porto Alegre: Zouk, 2018.

TEIXEIRA, Evilázio. Espiritualidade e Técnica: as coisas que estão por detrás das coisas. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 40, n. 3, p. 307-323, dez. 2010.

VASQUES, Adolfo Sanches. *Ética*. Trad. João Dell'Anna. 37 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

25. All blues, in the pandemic:
From Brazil to the French James Baldwin

 https://doi.org/10.36592/9786587424460-25

Norman Roland Madarasz[1]

There have never been any White people,
Anywhere: the trick was accomplished with mirrors --

"Staggerlee Wonders ", in *Jimmy's Blues,*
James Baldwin

It is not customary for philosophers to write in the style of the chronicle. Writers of fiction tend to hold the monopoly over it, but exceptional times call for unusual means. Besides, one of the most persistent complaints I hear from students regarding philosophical studies is their illusory objectivity, emboldened, as it were, through an enforced break with subjective expression.

The purpose of the book in which this chronicle is published is to relate how the pandemic has shaped, bent or broken the experience of a host of philosophy professors in Brazil. I myself am Canadian. Through a confluence of circumstances, I have worked in Brazil for some fifteen years, nine of which have taken place at one of the country's top research universities, the (Pontifical) Catholic University of Rio Grande do Sul state, or PUCRS, in Porto Alegre.

For the author of this chronicle, there can be but one word to summarize the Pandemic. I believe it stands as well for many in the U.S. and Canada. That word is *Vidas Pretas Importam*. A second one surely stands, but is prior to the moment, *Parem de nós Matar*. Brought to English, the first is soon recognized as "Black Lives Matter", while the second, lesser known, would be "Stop Killing Us". What they voice is the anguish, fear and disgust of Brazil's ethnic and racial majority, Afro-descendent Black Brazilians. And I do mean majority. For unlike either the U.S. or Canada, Blacks in Brazil do indeed make up some 54 percent of its roughly 213 million heads. In positions of power, Afro-Brazilians barely reach *minority* status, those being

[1] PPGF/PPGL, PUCRS

incomparably less significant than all that has been achieved in the U.S since the Civil Rights Act.

The most recent uprising of the Black Liberation Movement in the U.S. brought to the fore how quickly a biological phenomenon, the Pandemic, can become cultural. Given the mysteries of the international investment scheme behind the Wuhan Laboratory of Virology, it might also be a financial one. The uprising helped shift perspectives from a viral disease to social engineering, inequality and the history of the Americas seen through the bodies of those who, at least until the latter part of the nineteenth century, actually built its surplus wealth. For a few weeks after the lynching of George Floyd, evening news reports on CNN lit up as a stage for Black Lives Matter. Television viewers may have first felt nonplussed at the images coming from Minneapolis, accustomed as they are to fire and storm on the evening watch. It was not long before many realized that despite years of Black Lives Matter, it was just not part of the daily grind to see an American city burn on live television as a result of a protest movement.

What was to follow in those weeks was nothing short of the largest national protests since the 1960s, nothing less than a revolt against the homicidal violence committed by law enforcement in a Nation-State built inescapably on institutional racism and the legacy of slavery. To transpose James Baldwin's renaming of the Civil Rights Movement, it was another stage in the "slave revolt". These dramatic events prompted me to live up to my responsibility and usher in a much needed graduate seminar in Literature and Subjectivity to deal with African-American and African-Brazil – let´s mend the divide with the expression Continental African-American— literature and theory. To offer it in a university that for outsiders might recall a place that could have existed when South Africa was under the regime of apartheid.

In the weeks of preparation leading up to the beginning of the seminar in August of this year, the stability I physically felt regarding history and culture, that sense of levitating through time, hit hurdles and seemed to twist into a torment. The mind has been trained to understand intellectuality through disconnection, on occasion even with one's own life; the body lives it through spasms and splits. My body began to burst not just because of what I was learning, although African-American scholarship has taken leaps and bounds over the last decade and a half. I was in constructive crumble due to the way that what kept deviating my own history ended up contorting

before my very eyes. Had I reached the door of which Baldwin once said White America would have to pass if it wanted to live?

Through my work on gender and queer studies in a philosophy department, the perception of seeing autonomous programs in these fields grow from within major universities can only foster hope. Similarly, one celebrates the vast expansion of African-American studies programs through their engagement with history and literature and genetics, beyond theoretical fields such as philosophy. Yet deep within the perspective of a traditional philosophy department, such maturation of specific programs takes on another look, and not always a good one. While university students and scholars alike live the beauty of discovery and new narratives in these relatively recent fields, philosophy tends to retract even more tightly about itself than it did in the days when serving primarily to acculturate, strengthen and reproduce the elites. Now that African Americans, women and the LGBTQ community have conquered their own academic space, traditionalist advocates can be heard to utter, we philosophers can now pursue our considerations on mind-brain mappings or immerse into the idealism of our ethical justifications. The rest is dispensable.

My body brought me to realize I may have finally started to stop learning from within the unshakeable shackles of white supremacy. The racial criminality of the North American society I grew into as a first-generation European Canadian fits rather well with what James Baldwin describes as the emergence and repetition of the desire to be white. In 1979, speaking spectacularly at Berkeley, he declaimed: "every White person in this country – and I do not care what he or she says – knows one thing. They may not know, as they put it, 'what I want', but they know *they would not like to be Black here*. If they know that, then they know everything they need to know, and whatever else they say is a lie."[2] He goes on to add uncompromisingly, but by no means as generalization, that when the immigrant got off the boat in the United States, perhaps the second thing he knew is that he did not want to be Black.

As far as the tales of European immigrant-settlers go, there is little doubt this experience also fits the facts of the southern part of Brazil. Here a policy of whitening the demographics brought scores of Italians and Germans after the country's tardy abolition of slavery in 1888 to lands freed for them to till, toil and own. This

---

[2] James Baldwin, "On Language, Race and the Black Writer" (1979), *The Cross of Redemption: uncollected Writings*. Edited and with an Introduction by Randall Kenan. New York: Pantheon Books, 2010, p. 161.

determinant, what white liberals are supposedly ready to die if not always to kill for, was denied Blacks in Brazil in varying degrees depending on the states in which one emerged as a free person. Prohibition from ownership was just the most sophisticate form of their denial of human rights. Successive constitutional and legal restrictions barred enslaved Black persons from learning to read, write, play (with whites) and dance the *capoeira*. When abolition came, a muted, unpronounced segregation extended to most dignified forms of labor and even meager ownership of property. What is the society one can expect to develop from such preposterous exclusion?

One answer is a society that kills those excluded for the criminally cheap labor power they provide. Such a crime and tragedy came brutally to the fore with the killing of João Alberto Silveira Freitas in Porto Alegre on the eve of Black Consciousness Day, November 20. It has been a tipping point in a city whose representatives vote term after term not to recognize what is called a national holiday. Even nationwide, there are but five states that honor Black Consciousness Day with a day off. Committed by two security guards at a Carrefour Department store of an unarmed 40-year-old Black man, father of four, the murder by asphyxiation was nothing less than a lynching. Even were one to attempt to avoid facile comparisons with the Minneapolis crime, George Floyd's name could not be silenced. That it was set against a political history that can only be deemed a form of State-run genocide against Brazil's Black youth did not keep the symbolic crime of the Day from sinking deeper.

Rio Grande do Sul is Brazil's southernmost state, Porto Alegre being its largest city and capital. Yearly, many of its residents adorn traditional costumes to commemorate a failed, flawed and fake independence war. Its badly kept secret is how it culminated with the slaughter of a column of anywhere up 800 Black Brazilian soldiers. Slavery was as rampant in southern Brazil as elsewhere. No amount of cold humid weather can cover up the circumstances by which African-Brazilians make up a lower share of the national average here. Indeed, the recently published third novel by the Rio de Janeiro-born and Porto Alegre-based author Jeferson Tenório portrays the dangers and deep frustrations of living in a city marred by racism.[3] Tenório happens to be a Baldwin reader as he is an activator, as it were.

His third novel, *O Avesso da Pele* (roughly translated as *Beneath the Skin*) tells the tale of Professor Henrique Nunes through the second-person voice narration by

[3] Jeferson Tenório, *O Avesso da Pele*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

his son of racist violence and the killing of Blacks in Porto Alegre, the city German and Italian descendants self-righteously claim to have built, by maintaining it white in all its ugly, reactionary insignificance. Set in one of the more violent districts of the city, one of the characters can be heard to cry out “Porto Alegre is most racist large city in Brazil”. In the book’s climatic last part, “A Barca” (The Barge), at the decisive moment before his protagonist’s murder by police, Henrique Nunes mentally plans to introduce Baldwin, along with Kafka, Cervantes, Virginia Woolf and Toni Morrison to the students in his next class. In a note published on Facebook after the real murder, Tenório admits how hard it is to disagree with his fictional character on Porto Alegre. The lynching of João Alberto can no longer hide a history hitherto untold. By keeping such crimes at a distance, philosophy’s whiteness has often been blinding.

Tenório has recently broken through to a growing generation of Black intellectuals and artists, already counting with the Sao Paulo set of philosopher Djamila Ribeiro, social and legal theorist Silvio Almeida and hip-hop spokesman Emicida (Leandro Roque de Oliveira). They now wield the pens in the fields of Afro-Brazilian and even African studies, which for years were dominated by white scholars. It would require more than an unsubstantiated declaration to claim their assent resulted from President Lula da Silva’s vision of accelerating access to higher education for poor Brazilians, which means mainly Black persons. Yet the decade and a half of expanding higher education by means of affirmative action, broadening access to free public universities and providing financial incentives to private one to compensate for the immediate lack of infrastructure in higher education has Lula’s signature and his alone.

While Brazil is battered by the decrepit Bolsonaro government and opportunist politicians attempt to stifle the humanities, it is startling to encounter Black leadership. One fears that it might be but a super nova. Signs point to the passing of a period comparable to Reconstruction, even if it only arrived a hundred and thirty years later. Back in the 1990s, writers and artists working with hip-hop bands, like as Racionais MC’s, were among the very few Blacks to achieve success outside of their community. By doing so, they provided social analysis from the perspective of the most excluded and the most vulnerable. A brief paragraph cannot explain a nation’s economic profile, even if the idea that a hereditary elite has ensured its dominance by bleeding the masses and the lower classes fits nicely into a short sentence.

As the chronicle format allows me to reveal discreetly, the relief in seeing the rise of this generation counter-balances slightly the desperation lived by millions of Brazilians during the pandemic. The chronicle format also allows me to reveal that the experience to have most allowed me to live through this time is my own discover of James Baldwin. The chronicle is an also attempt at outreach. For as much as extensive research is done on Brazil in Latin American Studies programs, what is common to it and North America sets up its parameters from the outside. As Henry Louis Gates Jr has shown in his own chronicle-style of history telling and making, the cognitive framework of Black in Brazil provides the view from within to cross national boundaries as well as continents.[4]

One of the facts most known about Brazil internationally is how dangerous a country it is. Terrible stories about foreigners being robbed at gunpoint and even murdered in Rio de Janeiro and other beachside towns have circulated ever since the Carioca Carnival became one of the world's most exotic cultural events. Although nobody can deny that it does at times occur, such crime is not specific to Brazil. Sadly, it is typical to any country riddled with rampant inequality. Yet one ought to avoid confusing the dynamics that reproduce inequality with those of corruption. The latter does not impoverish an entire population. It does provide reasons, though they are seldom flawless, by which to eliminate undesirable political leaders, namely those working for the betterment of society. What might surprise English-speaking readers is to learn how tourism-related crimes represent all but the real violence cribbing the country.

Brazil's homicide rates are amongst the highest in the world, surpassing those of any country at peace or at war. Its territory also tremulously towers with more violent deaths per year (save for the odd year out, due to wars in Iraq or Syria) compared to the sum of all other countries combined. Its "intentional homicide rate", according to the category forged by the United Nations Office on Drugs and Crime, stands at 27 per million residents. Given the country's population of some 220 million, that makes up for roughly 57,000 intentional murders a year.[5] That is but one subdivision in the general sociological category of "violent deaths".

---

[4] Henry Louis Gates, Jr. *Black in Latin America*. New York: New York University Press, 2011.

[5] UNODC: Intentional Homicide Victims. < https://dataunodc.un.org/crime/intentional-homicide-victims>

What is even more staggering is the racial breakdown. Only four of the most violent countries in the UNODC top twenty do not lie on the American continent. Unsurprisingly, two of the others descent from, and attempt repair for, almost a century of apartheid. Most of the countries on the list, though not all of them, had the crust of their soil ripped by exploitation as the muscles of the enslaved were torn by inhuman work conditions, while their skin was slashed from the torture wetted out as punishment or rape meant to inflate a future work force. The overwhelming majority of persons assassinated in Brazil have been Black. Afro-Brazilians account for 7 in every 10 murders, in addition to 8 in every 10 committed by the police. These numbers point decisively to one category: genocide. When they are not killed at a young age, young Afro-Brazilians often fester under mass incarceration for petty crimes such as possession of marijuana. For a poor Black person, possession of illegal substances is inevitably considered trafficking, first to put him into jail and then to condemn him when he gets out. Genocide does not name how most Black persons are stripped of the means of growing socially and professionally.

Behind these devastating statistics, and despite the fascistic government of cronies syphoning the national wealth out of the country, with no small assistance from the corporate media and neo-Pentecostal churches, it would be easy to miss the slow but steady growth of the Black Liberation Movement. In this context, it has been an elating but poignant experience to lecture on the work of James Baldwin. Insofar as his fiction and especially essays gain translation into Portuguese, its transposition to Brazil has made the experience of reading him a revelation for many.

Merely three of Baldwin's novels have been translated to Portuguese so far, and only in the last three years. There may not be a commercial or institutional reason for this lag, given that the translations of Toni Morrison's novels propelled them to the bestseller list. One reason for the delay could be explained partly by Baldwin's own lifespan, as it coincides with the twenty-five years of Brazil's totalitarian military dictatorship. By the time freedom of the press and academic research had returned, Toni Morrison had already published *Beloved,* its first translation in Portuguese appearing in 1989. It might seem remarkable to discover that her novel was published in five editions by three different translators, the last of which was in 2018.[6]

---

[6] SILVA, Luciana de Mesquita. A LITERATURA DE TONI MORRISON NO BRASIL: BELOVED E SUAS PARATRADUÇÕES. Trab. linguist. apl. [online]. 2020, vol.59, n.2 [citado 2020-11-28], pp.987-1010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-

In contrast, it had been but a year earlier that Baldwin's work was presented in very introductory form in *Cult*, one of leading literary magazines, with the author having to insist the importance of reading the author's work today.[7] Baldwin's theoretical essays continue to be unknown among non-Anglophones, even though *The Fire Next Time* is slated for a Brazilian version in 2021. What is perhaps less clear is the nature of the cultural undertow making Baldwin's work surface after two attempts decades earlier had led nowhere, in no small part due to the weakness and distortions of the translations themselves.

When *Giovanni's Room* was first published in the late sixties, the awkwardness of the version had it hovering on the homophobic. It seems *The Fire Next Time* was also translated in the early years of the dictatorship, though few libraries own physical copies of the book. Government censors were seemingly too busy to deal with his prophetic flights as they tortured Guevara-inspired middle class revolutionaries. Despite the relative success of Raul Peck's biopic *I Am Not Your Negro,* no translation of the book version has been forthcoming, let alone of the unfinished project on which the film was based, *Remember this House*. It would seem then that Baldwin was not ignored for any explicit reason, certainly not for those partaking of his marginalization in the U.S. after he had moved to France in 1970. From the literary market's point of view, African-American literature seems to have been diluted down to Toni Morrison's oeuvre.

In the end, the Brazilian literary establishment has not been more biased toward Baldwin than it has toward its own Black writers. Almost two decades have passed since the first wave of Afro-Brazilian literature and philosophy subsided after the groundbreaking work of Abdias de Nascimento's *O Genocídio do Negro Brasileiro – Processo de um Racismo Mascarado* (*The Genocide of the Brazilian Negro: Trial of a Masked Racism,* in 1978)[8] and Lélia Gonzalez's fundamental essays published in 1988 on intersectionality and "Amefricanism".[9] Still, given that *The Fire Next Time* is

---

18132020000200987&lng=pt&nrm=iso>. Epub 16-Set-2020. ISSN 2175-764X. https://doi.org/10.1590/0103181373341142020504.

[7] FERREIRA, Helder. JAMES BALDWIN, O GRANDE CRÍTICO DO SONHO AMERICANO. *Revist Cult* [online] 2017, n. 222. < https://revistacult.uol.com.br/home/james-baldwin-o-grande-critico-do-sonho-americano/>.

[8] NASCIMENTO, Abdias de. O Genocídio do Negro Brasileiro – Processo de um Racismo Mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, with introductions by Florestan Fernandes, Wole Soyinka. A new edition adds a presentation by Elisar Larkin Nascimento (Ed Perspectiva, 2017).

[9] Among these key essays from 1988, one finds her fundamental piece, "A categoria político-cultural de amefricanidade." Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro (92/93): 69-82, jan./jun. 1988.

being published over five decades after it first appeared to acclaim and grief in the U.S., it shows how structurally stacked odds are against Black writers and artists in this country.

Regarding translations, it is remarkable to hear Baldwin contradict a charmed interviewer *in French* in 1975 about his impression on how broadly receptive America has been toward its African American artists. Even without referring immediately to *If Beale Street Could Talk,* whose subtext of the terror faced by a young Black artist trying to make it in the Village stills clamors to be heard, Jimmy (if I may) laughs down his interviewer with the beam of his gaze. Going even a step further, he rebuffs the question as to why America only accepts its Black persons as artists or athletes so long as they are dead, something Henry Louis Gates Jr surmised two decades later as he sensed the tremors of an imminent Baldwin revival.[10] One can sense in French perhaps even more than in English the depth of the wound left by Charlie Parker and Billie Holiday's deaths. Deep and incomparable, these deaths are tragic, especially when contrasted against the tolling bells in the late 1960s and early 1970s for the sacrificed musicians of psychedelic rock and folk music, whether their names were also Jimi or not.

By the mid-1970s, Baldwin was at the height of his art, though many were already calling him a survivor. In another French interview, this time from 1972 on television, he explains with obvious grief how he left Harlem and New York after his siblings' begged him to, as they feared for his life.[11] Following the disclosure of the file J. Edgar Hoover's FBI kept on him, they cannot be blamed. However, Baldwin's definitive move to Saint-Paul de Vence made him vulnerable and turned the new stylistic innovations of his work into easy prey for criticism for being either too radical – or not enough. Too bitter was the qualifier to neutralize the passions, and marginalize the artist.

It may seem ironic how after a decade and a half (and in some sense the count still goes on) after *Giovanni's Room* was released, criticism lurched at him as to why its homoaffective encounter had to portray two whites instead of blacks. Even if *Another Country* was still too white for some, Baldwin nonetheless fulfilled

---

[10] GATES, Henry Louis (Jr.), "The Fire Last Time: on what James Baldwin can and cannot teach America", *The New Republic,* June 1st 1992. < https://newrepublic.com/article/114134/henry-louis-gates-james-baldwin-fire-last-time >. Retried on 22/09/2020.

[11] BALDWIN, James, chez Pierre Dumayet, *Lecture Pour Tous* (1971) <https://www.youtube.com/watch?v=euJ-yrZMf4k >.

expectation s by publishing his queer black novel, a striking, almost violent work, *Tell me How Long the Train has been Gone,* in 1969. Four decades later, scholars such as Eddie Glaude have recognized the genius of late period Baldwin in his own angry and poignant memoir. Such was the art of the man who had become French. When considering *No Names in the Street,* he ought also to be taught now alongside Frantz Fanon.

Not that Baldwin ever let too many years pass without returning to family, friends or the public in the U.S. Once one applies the type of historiography that Baldwin crafts as if from scraps torn from an experiment in glorious living, the stretch of time from 1967 to 1975 shows a very actively involved author giving insight into his own work by increased immersion into his beloved second language. The distance between the two most extensive interviews given in French is great in the life of the man, the first one not even taking place in Paris per se, but in Québec for the Radio-Canada Television network.[12]

The white supremacist assassinations of African-American leaders in the second part of the 1960s and subsequent plague of heroin addiction in the inner cities had a devastating impact on the African American arts. Baldwin was far from the only African American to seek refuge in Europe. Jazz musicians sought refuge in centers like Paris, Copenhagen or Berlin as jazz rock fusion spread, free jazz integrated instruments from the world over and ECM benefitted. By 1975, Miles Davis had called it quits and Ornette Coleman was living in a dreary loft on the Lower East Side, around the corner from CBGB's. Mingus would pass away in 1979.

Since then, through brilliant organizers and artists, the African American arts have even challenged the Classical music cannon – with its greatest talents living to fruitful ages. Toni Morrison was consecrated with the Nobel Prize, Henry Louis Gates Jr has written the script for at least a half dozen crucial histories of African American culture and African civilizations for the Public Broadcast Corporation and Wynton Marsalis has brought New Orleans, if not Harlem itself, to the steps of the Lincoln Center. Over the past decade, hip-hop and Afrofuturism have skyrocketed to pop music dominance and ownership, four decades after the British rock (or white blues)

---

[12] BALDWIN, James, «En 1967, l'écrivain James Baldwin parle de sa vie et des tensions raciales aux États-Unis » *Archives Radio Canada Source:* Le sel de la semaine, 4 septembre 1967. Animateur: Fernand Seguin.

"invasion" had eclipsed the second African American Reconstruction. And the YouTube phase of the internet revolution keeps revealing to us Baldwin's French-language archives.

Once derided for his Europeanism, Jimmy's experience projected over the entire temporal spectrum his work was acquiring. It was there that he further prepared the queer self. It was also in French that we hear the astonishment in his intonation when exclaiming how the first time he felt himself to be an American was when arriving in Paris in 1946, at the age of twenty-two. One of the appeasing moments of this peculiar pandemic, far from either New York, Paris or Saint-Paul de Vence, has been to discover another Jimmy, the French Baldwin. After Eddie Glaude's movingly beautiful updating of some of Baldwin's late period work, and following how resentfully – and opportunistically – he was criticized for travelling constantly between the U.S., France and indeed Istanbul, Turkey, a host of radio and television interviews seem to accentuate, almost over night, the period in which Baldwin was most in the public eye.[13] They bare witness, like he himself once did, to the brilliance of his analyses.

One of his definitive late period pieces is a two-and-a-half hour unpublished interview given to journalist Eric Laurent for Radio France-Culture.[14] However, this is only one of various precious documents in French recently made available through YouTube. Many of them are short interviews made for programs produced by the I.N.A. (France's national audiovisual institute, once the French state's monopoly television network). In addition, one can find a 60-minute television interview from 1967 given to the French language Canadian broadcasting network. Here we have Baldwin at the height of his communicational skills, fully aware of his historical

[13] In Glaude's words, " I think that much of this criticism fails to take seriously the continuity of themes running through Baldwin's body of work: that he continued to examine questions of American identity and history, railed against the traps of categories that narrowed our frames of reference, insisted that we reject the comfort and illusion of safety that the country's myths offered, and struggled mightily with the delicate balance between his advocacy and his art. Critics preferred to think of the old man going bad in the teeth; that, somehow, he had failed to account for the changing times or became a caricature of himself. But I contend that Baldwin's later work was a determined effort to account for the dramatic shift *in* the times, not a concession to them. He took seriously the politics and aesthetics of Black Power, and he gave expression to his disappointment and disillusionment with the forces that made the election of Ronald Reagan possible. Some critics simply disagreed with his politics and disliked his shift in moral concern." GLAUDE, Eddie S. *Begin Again: James Baldwin's America and its Urgent Lessons for our Own*. New York: Crow, 2020, p. 104.

[14] BALDWIN, James : entretiens avec Éric Laurent (1975 / France Culture)
(Uploaded on Dec 19, 2017.)
< https://www.youtube.com/watch?v=sY2vkgSmnv8 >

importance as a leading Civil Rights Movement figurehead, if not its leader then certainly its main intellectual and writer. In 1957, in another recently posted television interview for the release of the French translation of *Go Tell It on the Mountain,* Baldwin proved he was already fluent in French. His searching for vocabulary in the 1967 comes as a surprise.[15] By 1975, he was a master of the tongue, making the real jewel of this batch this radio discussion shared with journalist Eric Laurent on France's national television network, France-Culture.

The French Connection that has come to intensify the Baldwin revival, after it took root mainly in New York City during the Year of Baldwin in 2015, was well known to most of his aficionados. The former Haitian Culture Minister and now French citizen, Raul Peck, directed an astonishing documentary that propelled Baldwin back into view. However, it has been but three years that *I am not your Negro* was released to critical acclaim in Western Europe and North America, lovers of Baldwin were still unaware at the audiovisual material being posted on-line.[16]

Despite his own French connection, Peck did not evoke the French Baldwin. That said, he may have given his viewers too little of the English one. Peck's Baldwin, notwithstanding his brilliant, tense and fully relevant documentary, portrays the writer in a way that is perhaps too palatable for the historical record. Working from a meager, unfinished manuscript, Peck reconstructs the Baldwin that some Black writers in the 1970s came to lament and even scorn. While he does so with the sharp tightness of contemporary documentaries, the latter part of the film lacks bibliographical context. Perhaps unsurprisingly, Peck reconstructs the Baldwin once cherished by the white Liberal Establishment of the 1960s. The "ambassador", as Robert Kennedy would have put it, instead of the "Black revolutionary poet" illuminated by the words of Malcolm X.

The Baldwin to come, the 1970s Baldwin, was an outlier. From his physical perspective, the narrative of American counter-cultural history falls apart. In *No Name*

---

[15] BALDWIN, James. Dans l'émission *Lecture Pour Tous* répondait aux questions de Pierre Desgraupes à propos de son livre *Les élus du Seigneur* (*Go Tell It On The Mountain*). Ina. 3 avril 1957. Durée 12 minutes. https://www.youtube.com/watch?v=WI3O3P3fGbE.

[16] It is also worth noting the interest trigged by the Canadian Broadcasting Corporation (CBC)'s program "Ideas" about the on-line success of a host of documents with Baldwin, the greatest of which was the Cambridge Union 1965 debate with William F. Buckley, Jr. To be fair, though, the program really focused on Glaude's new book. See CBC Ideas: "James Baldwin: a 'poet-prophet' in good times and in bad", produced by Nahlah Ayed. June 24, 2020. < https://www.cbc.ca/radio/ideas/james-baldwin-a-poet-prophet-in-good-times-and-in-bad-1.5625380>

in the Street, he saw the hollow core of the hippies and the corruption behind their attempt at subduing the Black Panthers' version of history. He prodded tirelessly against the white desire of the hippies and antiwar movement, with its so-called sexual revolution, proving its continuity with white supremacy through film culture, devastatingly demonstrated in *The Devil does his Work.*[17] This is history turned on its head. Only the sleepwalking white believers in hegemonic American history can be convinced that the anti-War movement is a white affair caught within the Cold War. When Martin Luther King Jr spelt everything out very neatly in April 1967 in the very speech that some contend, Baldwin included, put him on some assassins' agenda, he connected the capitalist onslaught with white supremacy and the legacy of colonialism.

Baldwin's historical reversals employs a process similar to that used by Henry Louis Gates Jr to make art out of global history.[18] After all, when one lives in the northern hemisphere it literally takes a revolution (or a good twist of the neck) to see how African civilizations have often spread toward the north, whether it be the Kush Civilization stretching north into Egypt or the Almoravid (or al-Murabitun) Dynasty eventually extending into Spain as yet another Muslim dynasty to grace the Iberian Peninsula. The view from the South is not just a perspective, it is a standpoint.

As such a view required an outer margin, the risk to Baldwin's poetic renderings was periodic erasure, a fate lying beyond the control of most mortals at any rate. The same media outlets that had scrambled to amplify the angular shots he launched at the way Americans frantically represent themselves as anything but black were the same as those that silenced him on the implications of Ronald Reagan's presidency for African-Americans throughout the country. His finely tuned inversions of the American Dream to live and thrive in a white country either lost sight of him or cursed him. The State-led violence that struck the Black Liberation Movement was devastating, even for a nation morally stained by Vietnam and Cambodia. For Baldwin the new cold war context of American self-righteousness hid its roots in white

---

[17] An example of what his critics found to be bitter observations in how they also omitted to confirm how true the observations were at the same time. In a paper published by *Playboy,* in 1985, "Freaks and the American Ideal of Manhood" Baldwin writes: "I am not certain, therefore, that the present sexual revolution is either sexual or a revolution. It strikes me as a reaction to the spiritual famine of American life. [...]The flower children-who became the Weather Underground, the Symbionese Liberation Army, the Manson Family-arc creatures from this howling inner space." *Collected Essays*. Selected by Toni Morrison. Washington D.C.: The Library of America, 1998, p. 827.

[18] Henry Louis Gates Jr., *Africa's Great Civilizations*. Directed by Virginia Quin. Produced by PBS, 2017.

supremacy, even as it took the latter to the world stage as a battle against other fabricated foes.

Peck's film decidedly has specific intentions and intends to focus on other aspects of Baldwin's brilliant intellectual output. Although based on the unfinished, or really unstarted, project on the life and murder of his three friends, Medgar Evers, Malcolm X and Dr. Martin Luther King, Jr., Peck injects passages from *The Fire Next Time, The Devil's Work* and especially *No Name in the Street* into his script. Analysis of America's obsessive self-deception in casting itself as a white country is brilliantly set up through film analysis, through this lesser read contribution of his output. Yet the point is never sufficiently made as to how Baldwin's life was truly at risk. In the 1972 INA interview, he confesses to finally yielding to the fear of his siblings for his life and leave the country. In the 1972 Gary Indiana National Black Political Convention, Baldwin was nowhere to be find, nor is he in Henry Louis Gates Jr.'s *The African-Americans: How many rivers to cross*. From the current perspective, even Gates' 1992 chronicle on meeting the author in Saint Paul de Vence in the 1970s merely drove the stake in further. Having become a exile, Baldwin would have also forsaken his most brilliant work. These views, it is true, have changed.

In terms of Baldwin's significance and the passion with which his legacy has been revived, not even Peck's film manages to turn the tables. No doubt, the same cannot be said for the 1989 documentary, *The Price of the Ticket,* directed by Karen Thorsen, surpassing the flaws in Peck's film already by building upon original footage. Peck's craft is innovative editing and terse rhythm, brought to explosive degrees by Kendrick Lamar's closing piece, "The Blacker the Berry". By contrast, the structure of Thorsen's documentary follows a more classical vein, but it takes off with stunningly original visuals of the monumental scene of Baldwin's funeral at the Cathedral of Saint-John the Divine. From the edge of his native Harlem, the bombastic drumming from the ensemble led by New York based Nigerian drummer and composer Babatunde Olatunji leads a funeral procession seeming to act as well as reparation for the 1972 omission. It features deeply moving statements from Maya Angelou and from his once rival, the poet Amira Baraka. Later in the film, Jimmy's friend and ex-lover, artist Lucien Happersberger and brother David recount the last days of his life.[19] Scenes flow

---

[19] A restored version was made of the film for its twenty-fifth anniversary. Its premiere session was held on Wednesday, November 12, 2014 at 6:30 pm John L. Tishman Auditorium, University Center at the

from Istanbul to Paris and Oakland, to the foothills of the French Alps. Where Peck's biopic drafts a Black Lives Matter hip-hop manifesto, Thorsen's film sings as a Harlem jazz rhapsody. Two distinct periods despite similar struggles.

If all out violence against the African American community led many to leave the country whilst they could, elsewhere in the Americas Black persons have struggled hard to maintain their artistic pursuits – even where they are the majority of the population. In Brazil, violence against Blacks has been genocidal for just about the country's entire history. As opposed to the U.S. importation of some 400 thousand kidnapped Africans over almost 250 years of slavery, Brazil brought over four million during the duration of the Trans-Atlantic slave trade. On the edge of Emancipation, various states orchestrated massacres of its Afro-descendent populations in bloody slaughters still called wars or revolutions: the Farroupilha and Federalist wars in Rio Grande do Sul; the Paraguayan War between Brazil, Argentina and Paraguay; the Vaccine Revolt in Rio de Janeiro; in addition to the legendary "Backlands" war at Canudos and the Malê revolt of the "Muslims" in Salvador. Since then, the violence has become increasingly institutional. There is a lack of transparency regarding the murders of African-Brazilian youth, the bulk of which go unpunished. Police executions in Brazil makes a farce of the country's 1988 constitution, which banned the death penalty. From the dangers faced by police due to poor training, low salaries and socially suspect, the rise of paramilitary "militias" is the new institutional threat to democracy in the country.

While the numbers and techniques may differ between the U.S. and Brazil, since the late eighteenth century a common genocidal history against Blacks links these countries. Prior to the beginning of the Trans-Atlantic slave trade, it was the continent's Indigenous peoples who were mislead and they who were decimated. The Pandemic has now wrought social desperation along with greater exposure to infection from the novel Corona Virus. The extermination of Brazil's indigenous population had been on pace previously as well, either through disease and murder, or through the Good Book. Black culture in the Americas struggles under this shadow – then again, as Baldwin would ask, where else in the world, on what other continent or country is there a "Black" culture?

New School for Public Administration in New York City. It was filmed and can be seen at: "James Baldwin: The Price of the Ticket" Documentary 25th Anniversary Special Screening
< https://www.youtube.com/watch?v=K5zg1fx8OLI >.

Meanwhile, the French Baldwin is captured in two astonishing interviews. The first was filmed in Québec for the French-language program called "Le Sel de la semaine" by Fernand Séguin. Eddy Glaude sees Baldwin's Black Power article on Stokely Carmichael published in 1967 for the *L.A. Times* as a watershed. The Baldwin we hear in the interview stands on this explosive edge. In a delirious introduction, his interviewer goes fishing in the Loch Ness to seek the monster "now devouring Vietnam, that destroys itself and has managed to emerge within its own borders as the growing threat of Black Power." With next to no knowledge of the plight of the African Americans living in the inner city ghettoes of large cities in the Northeast, can the interviewer be forgiven for speaking of a "veritable urban guerrilla" leading a revolution in Black neighborhoods? Surely, not after listening to the voice of the man who "makes the sound most pure" of the Black Revolution.[20] Baldwin then struts out on stage, dapper in his double-breasted suit, in front of a meagrely assembled audience apparently composed mainly of elderly women looking on in awe.

Nonetheless, who we do meet in the Jimmy so vividly described in *No Name in the Street,* at three years' remove as he chose to publish that book only in 1972. By then, he had left the U.S., keeping interviews only in London, England, instead of returning to his native land. The Radio-Canada interview took place in 1967, thus belonging to the Civil Rights Movement period. Malcolm X had been assassinated, but few could imagine the same fate was to befall Dr. Martin Luther King, Jr.

From the now growing wealth of transcriptions available, the stage provided to Baldwin during the interview process can be seen to have meant intense work. The Radio-Canada interview is no exception, as Baldwin soon corrects the interviewer (Fernand Seguin) when he calls Malcolm X an extremist. Baldwin: "he was a revolutionary (*révolutionnaire*)". America treats all Black revolutionaries alike, he adds – by killing them. He takes on the "white backlash", calling the LBJ government "illiterate peasants" who run the country. Rejecting the American Press's description of the Black Liberation Movement as a violent revolution, his words bear out the falsification spread by American television networks. Looking his interviewer in the eye, he declaims: "My friend, you don't need to organize hopelessness." His anger rises as scenes of race riots are projected on a background screen, prompting him to clamor that the violence committed by Blacks is nothing compared to the State violence that

[20] Within the first two minutes.

kills them. “Otherwise, it wouldn’t be the ghettoes that are burning, but cities!”, he cries.

In the years to come, political independence groups in Québec would themselves be absorbed into the global liberation movements of the day. For stolid Canadian society, Baldwin’s words probably sounded too fierce for the honesty and truth of his words to be considered. Still, Radio-Canada deserves credit for daring to interview the man.

The interview made for France Culture, the intellectual wing of the French public Broadcasting agency in Paris seems worlds away. Recently made available on-line, its content drives deeper into reflecting upon France’s relationship with Algerians than does even the first chapter of *No Name in the Street*. The interview coincides with Baldwin’s work on his last novel, *Just Above my Head,* while previous to his spectacular talks at the University of California at Berkeley in 1979, published in *The Cross of Redemption.* The interview is presented in five parts. In the first, Baldwin returns to his early years in Paris. The terror lived by several of his Algerian acquaintances when the Independence war began gave him hands-on experience by which to link the history of the Atlantic slave trade to colonialism. As I shall go on to suggest, there was little public memory left of France’s predominant role in the slave trade, responsible for shipping some one million Africans to Saint-Domingue over two centuries. Despite Eric Laurent’s resisting, Baldwin points to Algerians as France’s slaves and the program veers to what it is to be a revolutionary.

Despite the moniker with which Malcolm X graced him, Baldwin never took on the revolutionary mode. Indeed, with Laurent he speaks of the obstacles to being an artist in the U.S. and the Black struggle for freedom. His posture then takes aim at religion. Despite the importance of the Black Christian Church in the freedom struggle, Baldwin remains skeptical about its commitment and independence, especially from money and banks, though he is sure that the White Christian Church is anything but Christian let alone Muslim.

The third program then moves toward living with the Black perspective on McCarthyism and the effects the latter had on various Black socialist movements he had known and participated in during his youth in Harlem and the Village. Evocative of his work on film at the time, the episode concludes with considerations on D.W. Griffith and *Birth of a Nation,* a film, as it puts it, “concerned with the Reconstruction,

and how the birth of the Ku Klux Klan overcame that dismal and mistaken chapter in our—American—history”.[21]

As for the fourth part, it can only be described as a rap on different issues, mainly on the way Europe and France represent their relationship to slavery, while the fifth episode wanders over the question of whether a renaissance would come from the South. The assassinations of Malcolm X and Martin Luther King conclude the program, with Baldwin evoking his friendship with them, who they spoke for and to, and what marked them for death. Malcolm’s trip to Mecca (and his realization that the white man is not the devil, “Mecca during the Haj is the only place on Earth in which men of all races practice brotherhood”), and King’s 1967 speech on Vietnam possibility transformed them both into perceived threats by the State. Any rate, despite the beauty of their talk and the chemistry flowing between them, neither Laurent nor Baldwin discuss sex, let alone homosexuality, in those days still a crime in France when lived in public.

In the end, whether in English or French, James Baldwin was always a deliciously erotic figure to interview. He goes to great lengths to confront any interviewer regarding the framework of his own thought. As he recalls in a recorded discussion with Maya Angelou about a discussion with a German journalist discussing the workers one sees when looking out the window, the question arose: “who’s sweeping your streets? You call it the foreign worker problem. We call it slave-labor”.[22] His French interviewer was skeptical, and this is where the European condition breeds confusion. It is possible that post-WWII European youth, the one that come to age in the late 1960s, was among the least racist and most pacifist to exist. They received the exile of African-Americans as an expression of their love for jazz and literature. Yet it is unsettling to discover that ignorance is what makes one kind to foreigners. The French know next to nothing about the Trans-Atlantic Slave Trade. Even Fanon’s pioneering work does not touch upon the colonial travesty of Saint-Domingue, the island renamed as Haiti following the first successful revolution of the enslaved in the years between 1791 and 1804.

[21] Apart from providing the Klan with the idea of white robes and midnight bonfires, Griffith built his script from a novel explicitly called, *The Clansmen,* “a novel I will certainly never read by one Thomas Dixon”. James Baldwin, *The Devil Finds Work,* pp. 46, 44.

[22] *Conversation with a Native Son: Maya Angelou and James Baldwin.* (1984). https://www.youtube.com/watch?v=O6sFgaZBs-U [10’00]

The lack of scholarship on the Haitian Revolution in the 1960s may have been a reality. Indeed, as scholarship began to circulate by the end of the century, the next generation chose willfully to ignore France's colonial history in Africa and Asia. Ignorance faced off against censorship appears to produce collective solidarity, but self-deception fed by denying available truths produces a conservative worldview and racism, both of which are in much supply in contemporary France. The continual drama of the international and domestic terrorism in France is an offshoot of such denial, which is why Islamic terrorism has become a singularly French problem.

A clearer history of political oppression does not lead directly to enlightened political criticism. Scores of left-of-center Brazilian academics, often eager on giving their older colleagues a lesson on the blinding effects of power, publish studies on voting tendencies amongst the Brazilian poor. For all their empirical fact-finding, most of their conclusions amount to little else than sweeping generalizations about the effects of a supposed hegemonic ideology framing the minds of the masses. As there simply is no alternative media outlet that reaches more than a small percentage of Brazil's population, such studies balk at a troublesome trend. The voices of scholars to make it to press of any kind fail dramatically to rise above their own contradictions. They are often part of an elite that has passed down its heritage, granted not always smoothly, generation after generation following the abolition of slavery. The names of several of these scholars have been enshrined in the streets of major cities. With no access to a balanced media outlet, funded by an endowment or directly by the State as a public utility, any progressive opposition to the current structure of this most unequal country is bound to be defamed by well-funded marketing machines that distort history, facts and reputations – as they also offend the minds of intelligent persons of any class.

Such is also the mechanism that has successfully hampered the rise of the Black Liberation Movement. Given that many white scholars flock to the media to supposedly feel the pulse of the population pumping through the mis- and disinformation manufactured as consent, it is no wonder to find such scarce empirical discrimination in these studies to highlight what motivates racially marked groups politically. From the historical Establishment's point of view, there is no racism in Brazil, as there are also next to no examples worthy of exposure of African-Brazilian public intellectuals. Consequently, it makes no moral sense to insist on the way the

decrepit conditions of daily existence incline these groups to vote for far-right political figures and parties who feed back this message to them as their inescapable fate. The ideology at work here can be seen to shape the scholar's viewpoint instead, not those whose understanding is purportedly ferreted out by sociological formulae aimed to map voting tendencies. There is next to no evidence that disenfranchised neighborhoods are voting for political parties who aim to make them suffer even more, unless through coercion, fake news and threats.

There have been three tremendous arguments put forth by African-American scholars on Reconstruction in America. W.E.B. Du Bois, Martin Luther King, Jr. and Henry Louis Gates, Jr., all Ph.Ds. Not a scholar of American history per se, James Baldwin was a historian of the present. Reading and interpreting the last one hundred and fifty years of American history through the stunning experience of Reconstruction provokes a different understanding of the struggles of African-Americans, as it does to the spirit still unfolding in Brazil. Listening carefully to James Baldwin shatters what it means to want to be white, to insist on being white and to kill to be white.

Killer strands exist in all countries. The State of Law is insufficient to ward them off, especially when courts are dominated politically by conservatives whose agenda is to protect the privileges of those in power. The Law is no ally when it bolsters the moral discourse tearing at the critical perspective on how history continues to be a struggle between races, genders and classes. Much less so are its enforcers.

As Baldwin would state in one of his last appearances in the U.S., "We are living in a world in which everybody and everything is interdependent. It is not white, this world. It is not black either. The future of this world depends on everyone in this room. And that future depends on to what extent and by what means we liberate ourselves from a vocabulary which now cannot bear the weight of reality."[23] As such, he reiterates a longstanding Leitmotiv, already present in his famous 1969 address on the plight of the artist as also in *The Fire Next Time*: "in effect, there is no Negro *problem*."[24] The problem, as he explained so lucidly to his Québécois and French audiences, is the obsession of European immigrants to make North America white. The Sars-CoV-2 pandemic has convinced but a fraction of the population about its association with the ecological crisis. By contrast, what it did was seal the fate in Continental American

[23] James Baldwin's National Press Club Speech (1986) CSPAN. December 10, 1986 in Washington, D.C. < https://www.youtube.com/watch?v=7_1ZEYgtijk&t=1651s>.
[24] James Baldwin, *The Struggle of the Artist.* (Audio recording) 1969.

Caucasians that white supremacy is the name of their future. Management of the pandemic has fallen into the hands of the killer strands. Doing radical philosophy and writing impact literature aims to ward off conservative attempts at reinstating kings, czars, emperors, but the greater threat is to be seen in the contemporary metamorphosis of the plantation owner. A medium of art that saves on critical models crafted by African-American intellectuals and artists alike invites collaboration with white supremacy.

In his writings of the 1970s and 1980s, James Baldwin had already pointed that out. So the chronicle turns out to be the way for philosophical confrontations to articulate the seismic shift prompted by African American writers since W.E.B. Du Bois. It is the platform and style in which to carry out what Glaude refers to as "Baldwin's revolutionary act: to shift or invert the 'white man's burden.' [...] Through this lens, the "black man's burden" is the brutal behavior of white people in thrall to a lie. By way of the horrors of slavery, black people became the depository for many of the dangers and terrors white America refused to face. [...]"[25] This is why we turn to Jimmy Baldwin again, in the 2020s. The Pandemic has just made it so much more urgent.

December 1, 2020.

REFERENCES

BALDWIN, James. *Giovanni's Room*. New York: Dial Press, 1956.

BALDWIN, James. *Another Country*. New York: Dial Press, 1962.

BALDWIN, James. *The First Next Time*. New York: Dial Press,

BALDWIN, James. *Blues for Mister Charlie*. New York: Dial Press, 1964.

BALDWIN, James. *Tell Me How Long the Train's Been Gone*. New York: Dial Press, 1968.

BALDWIN, James. *No Name in the Street*. New York: Dial Press, 1972.

BALDWIN, James. *If Beale Street Could Talk*. New York: Dial Press, 1974.

BALDWIN, James. *The Devil Finds Work: an Essay*. New York: Vintage Books, 1976.

[25] Eddy Glaude, *Being Again*. Op. cit., p. 114.

BALDWIN, James. *Just Above My Head*. New York: Dial Press, 1979.

BALDWIN, James. *Jimmy's Blues*. New York: Saint Martin's Press, 1985.

BALDWIN, James. *The Price of the Ticket: collected non-fiction*. New York: Saint Martin's Press, 1985.

BALDWIN, James. *Collected Essays*. Selected by Toni Morrison. Washington D.C.: The Library of America, 1998.

BALDWIN, James. *The Cross of Redemption: uncollected Writings*. Edited and with an Introduction by Randall Kenan. New York: Pantheon Books, 2010.

BALDWIN, James. *James Baldwin: The Last Interview And Other Conversations*. New York: Melville House, 2014.

COATES, Ta-Nehisi, *We Were Eight Years in Power: an American Tragedy*. New York: Penguin, 2017.

Dicionário da Escravidão e Liberdade. Org. Lilia M. Schwarcz e Flávio Gomes. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

GATES, Henry Louis (Jr.) *Black in Latin America*. New York: New York University Press, 2011.

GLAUDE, Eddie S. *Begin Again: James Baldwin's America and its Urgent Lessons for our Own*. New York: Crow, 2020.

MORRISSON, Toni. *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*. New York: Harvard University Press, 2007.

MORRISSON, Toni. *The Source of Self-Regard: Essays, Speeches, Meditations* (2019). New York: Alfred A. Knopf.

MORRISSON, Toni. *The Origin of Others – The Charles Eliot Norton Lectures*. Foreword by Ta-Nehisi Coates (2017). Harvard University Press.

MORRISSON, Toni. *Beloved*. New York: Plume, 1998.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Perspectivas, 2016.

RIBEIRO, Jamila. *Pequeno manual antirracista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

TENÓRIO, Jeferson. *O Avesso da Pele*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

WEST, Cornel. *Race Matters*. New York: Beacon Press, 1993.

THE FRENCH-LANGUAGE INTERVIEWS

James Baldwin dans l'émission *Lecture Pour Tous* répondait aux questions de Pierre Desgraupes à propos de son livre *Les élus du Seigneur* (*Go Tell It On The Mountain*). Ina. 3 avril 1957. Durée 12 minutes. https://www.youtube.com/watch?v=WI3O3P3fGbE.

«En 1967, l'écrivain James Baldwin parle de sa vie et des tensions raciales aux États-Unis »
Archives Radio Canada. Source : Le sel de la semaine, 4 septembre 1967. Animateur : Fernand Seguin. <https://www.youtube.com/watch?v=0DrAcvLEPv0>
(Uploaded June 10, 2020).

JAMES BALDWIN chez Pierre Dumayet. *Lecture Pour Tous* (1971) < https://www.youtube.com/watch?v=euJ-yrZMf4k >
(Uploaded on Oct 23, 2014.)

James Baldwin, interview en français. (INA? 1973)
< https://www.youtube.com/watch?v=gBbloqXObeI&t=48s>
(Uploaded on June 29, 2020).

James Baldwin : entretiens avec Éric Laurent (1975 / France Culture)
(Uploaded on Dec 19, 2017.)
< https://www.youtube.com/watch?v=sY2vkgSmnv8 >

OTHER DOCUMENTS

James Baldwin, *The Struggle of the Artist*. (Audio recording) 1969.

James Baldwin: one of his greatest speech in Berkeley [1979
(Uploaded on Oct 2, 2019.)
< https://www.youtube.com/watch?v=cnh0pxOTvh8 >

Conversation with a Native Son: Maya Angelou and James Baldwin. Ca. 1984.
(Uploaded on Nov 11, 2020). https://www.youtube.com/watch?v=O6sFgaZBs-U.

James Baldwin's National Press Club Speech (1986)
CSPAN. December 10, 1986 in Washington, D.C.
< https://www.youtube.com/watch?v=7_1ZEYgtijk&t=1651s>.

CBC *Ideas*: "James Baldwin: a 'poet-prophet' in good times and in bad", produced by Nahlah Ayed. June 24, 2020. < https://www.cbc.ca/radio/ideas/james-baldwin-a-poet-prophet-in-good-times-and-in-bad-1.5625380>

FILMOGRAPHY

DUVERNAY, Ava (diretor). *The 13th*. Documentary produced by Netflix, 2016.
GATES, HENRY LOUIS (Jr.) *Reconstruction*. Produced by PBS, 2018.

GATES, HENRY LOUIS (Jr.) *Africa's Great Civilizations*. Directed by Virginia Quin. Produced by PBS, 2017.

GATES, HENRY LOUIS (Jr.) *The African Americans: How many Rivers to Cross*. Produced by PBS, 2013.

PECK, Raul. *I'm not your Negro*. 2016.

THORSEN, Karen. *The Price of the Ticket*. 1989.

26. Panorama, luto social e transitoriedade: considerações compartilhadas

 https://doi.org/10.36592/9786587424460-26

Olga Nancy P. Cortés[1]

Escrever será hoje, provavelmente, inscrever.
Inscrever, exatamente, memórias no mundo que
sofre de extraordinária facilidade para
esquecer o que não convém lembrar.
Inscrever sangue entre palavras,
para que se recordem que são vivas.[2]

O ensejo de escrever a respeito da pandemia advém do impacto que a interrupção e a transformação abrupta do cotidiano provocaram na humanidade. Do anúncio dos casos em Wuhan, China, no final do ano passado ao mês de março deste ano quando é declarada a pandemia, o mundo viu-se diante de uma situação com a qual não previa. Repentinamente, fomos inseridos em um turbilhão de informações a respeito do coronavírus, do contágio, da falta de preparo dos governos, do fim do capitalismo, da produção do vírus em laboratório, da falta de respiradores, de insumos, enfim, uma miríade de temas que se atropelavam na medida em que casos de contaminação e de morte aumentavam assustadoramente. Igualmente uma miríade de prontos diagnósticos sociais, políticos e econômicos se apressavam a aparecer sem dar-se conta de que as gerações que vivem atualmente não tinham referências para o que estava ocorrendo. A pressa em diagnosticar, tecer hipóteses e traçar futuros pode ser compreendida à luz de uma chave de leitura sintomática: a humanidade estava assustada. Cada indivíduo, cada grupo social e cada área do conhecimento reagia em acordo com o que conhecia, ou seja, buscava em seu solo seguro dar conta do desconhecido. Ciência, política e economia povoam o cenário mundial, cuja tela de fundo pode se dizer, gira em torno da vida e da morte.

Ocorre que a epidemia nos confronta com a finitude de uma maneira abrupta e inevitável. Não é o excesso de informação que incomoda, mas é o contato com a finitude que perturba. Finitude que a ciência tenta superar e a humanidade se esforça

[1] Psicóloga, filósofa, doutoranda em Filosofia do PPG Filosofia da PUCRS.
[2] SOUZA, Ricardo Timm de. Ética do escrever: Kafka, Derrida e Literatura como crítica da violência. Porto Alegre: Zouk, 2018. p. 09.

em negar. Isso já não é mais possível. A morte se apresenta com a chegada do vírus e, com ela, o sentimento de perda. Tal sentimento não se circunscreve somente às perdas de vidas, mas inclui a perda de um mundo conhecido. Portanto, a proposta de escrever é uma maneira de resignificar ao compartilhar o não suportado de uma situação nova em toda a extensão da palavra. A novidade sempre surpreende, provoca desacomodação e não é predicada, ou seja, nem boa nem ruim. A sua predicação advém do impacto que promove, ou seja, da maneira como é recepcionada. Neste momento, a novidade emerge com o signo da doença e da morte e, com os quais, temores são despertados e aguçados. Com isso, o que almejo apresentar são considerações em aberto, não conclusivas, busca-se aproveitar o espaço demarcado para refletir em conjunto a respeito da morte, do luto e da vida. Para tanto, três seções interconectadas e inconclusas são propostas: panorama, luto social e transitoriedade.

Panorama

O ano de 2020 provavelmente será o ano que entra para a história da humanidade como àquele em que o mundo se viu imerso em uma espécie de suspensão. O ritmo acelerado da vida contemporânea foi interrompido bruscamente quando aproximadamente oito meses atrás a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou o contágio do Covid-19[3] como uma pandemia. Com tal declaração, ações nacionais já iniciadas[4] se inserem em ações internacionais com o objetivo de conter a propagação de um vírus, cujas consequências para a saúde humana não são totalmente conhecidas. O choque da novidade acarretou na urgência de atitudes individuais a fim de reorganizar a rotina, assim como de ações sociais e políticas, cuja formação de comitês para gerenciar a crise almejava a elaboração de planos de contingencia. Repentinamente governos se depararam com os limites de seus sistemas políticos e econômicos e, sobretudo, com as fragilidades de sistemas de saúde que não estavam preparados para contemplar a demanda que crescia de maneira exponencial. Desde 11 de março de 2020, o mundo viu-se mergulhado em águas turbulentas e obscuras, cujas consequências são imensuráveis no que tange os aspectos sociais, econômicos,

[3] Em 30 de janeiro de 2020 a OMS declarou emergência em saúde pública e em 11 de março declara epidemia. Disponível em: https://www.paho.org/pt. Acesso em: 05 nov. 2020.

[4] No momento em que a OMS declara a epidemia, o Covid-19 já estava presente em diversos países, inclusive no Brasil, cujo primeiro caso foi registrado em fevereiro, segundo dados do Ministério da Saúde. Disponível em: https://www.gov.br/saude/pt-br. Acesso em: 04 nov. 2020.

políticos e educacionais. Se, por um lado, a humanidade se encontra em melhores condições tecnológicas e científicas para enfrentá-la quando relacionada às epidemias do passado, por outro lado tal vantagem impõe outros desafios vinculados às relações humanas como um todo e os valores que as alicerçam: confiança, respeito e empatia são convocados à cena social e política.

Com o coronavírus a humanidade é confrontada com o constrangimento de um ser biológico e invisível capaz de impor restrições, perturbar o *status quo* mundial e promover uma crise planetária sem precedentes. A natureza impõe sua presença como lembrança de sua existência e do limite que o ser humano possui caso não queira se autodestruir enquanto espécie. Krenak[5] realça que a separação entre ser humano e natureza opera uma cisão inexistente na medida em que "tudo é natureza" e, com isso, o ser humano esquece ou nega sua condição de espécie que pode desaparecer como outras existentes no Planeta Terra. A presença do Covid-19, portanto, pode ser compreendida como o retorno do recalcado, a revelação dolorida de que somos apenas mais uma comunidade dentro de um ambiente mais amplo e muito mais complexo. Tal perspectiva pode ser vista na maneira como a humanidade é inserida nessa realidade, o vírus é uma ameaça que revoluciona a vida humana desde seu interior: o corpo. Conforme Kristeva, o vírus "[...] é uma ameaça externa, mas também é interna: talvez não tenhamos suficientes defesas imunitárias e o perigo está também em nós."[6] "Estar em nós" ou em nosso interior acarreta em consequências individuais e coletivas com as quais ainda estamos em processo de apreensão. Para realçar uma delas, pode-se colocar a ameaça que a convivência com o outro – amigo, familiar, conhecido, os quais podem ser assintomáticos - traz, na medida em que cada um de nós pode tanto contagiar ou ser contagiado e, com isso, a desconfiança e o temor se erguem no seio das relações humanas.

Diferente de outras epidemias ocorridas em outras épocas, o ineditismo deste momento se deve à velocidade do contágio que, em pouco tempo, desencadeou um efeito dominó envolvendo praticamente todos os países na teia do vírus. Não somente pelo contágio propriamente dito, a sintomatologia e mortes decorrentes, mas pela

---

[5] KRENAK, Ailton. O amanhã não está a venda. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. https://www.ufrgs.br/historiasepraticasartisticas. Acesso em: 30 out. 2020.

[6] Tradução da autora. No original : « [...] c'est une menace externe mais aussi interne : peut-être n'avons-nous pas assez de défenses immunitaires et le danger est aussi en nous. ». In : KRISTEVA, Júlia. L'humanité redécouvre la solitude existentielle, le sens des limites et la mortalité. Interview donné au Corriere della Sera le 29 mars 2020. Disponível em: http://www.kristeva.fr/corriere-della-sera-29-03-2020.html. Acesso em: 09 nov. 2020.

velocidade em colocar governos e cidadãos em estado de alerta: como pensar e agir diante do desconhecido? A metáfora da guerra difundida a fim de compreender o que se vivenciava foi a referência conhecida que permitiu colocar em palavras uma situação que ainda não possui uma denominação. A palavra é a carne do sentimento e do pensamento. A guerra é o vocábulo mais conhecido do ser humano. No entanto, para enfrentar um inimigo deslocalizado e invisível, cujas armas não possuem ainda uma contra arma eficaz, como denominar tal situação? Como vamos enfrentar um suposto inimigo sem localização e sem corpo visível? E um inimigo que coloca a todos sem exceção sob suspeita? Falta a palavra para significar o vivido. Falta o tempo necessário para assimilar as mudanças de vida instauradas repentinamente no seio da humanidade. Mas, enquanto esse tempo está porvir, a perturbação ocasionada expõe a fragilidade de um sistema mais excludente do que inclusivo.

As desigualdades raciais, sociais, de gênero e econômicas se evidenciam deixando à mostra as contradições de um projeto civilizacional elencado cada vez mais nas redes do consumo e do acúmulo de bens materiais. A provocação do vírus, portanto, dirige-se diretamente aos ditames da vida contemporânea alicerçados em projetos neoliberais que incentivam comportamentos autossuficientes, competitivos e performáticos. A aceleração, um signo contemporâneo, transforma relações sociais em contatos e network, transformando a convivência cada vez mais em contatos rápidos, quase como toques realizados pelas redes sociais, com uma linguagem cada vez mais reduzida a textos abreviados ou emojis. O signo do bem estar contemporâneo está nas mãos do mercado, o que termina promovendo uma cultura que incentiva "[...] o individualismo, a concorrência, o mérito pessoal e não a ideia de solidariedade."[7] Acrescenta-se a isso, a negação da solitude, o recalque da mortalidade e a intolerância aos limites[8].

Nesse escopo, o entrave para encontrar meios de lidar com um tempo de incertezas de forma coletiva se encontra nos princípios que regem a conduta humana cada vez mais reificada e capturada por uma lógica capitalista e mercantilista mais contagiosa que o próprio vírus. Disto decorre o que Harari[9] aponta com clareza ao

---

[7]COSTA, Lucia Cortes da. A pandemia e a necessidade de solidariedade: como pensar no Brasil? In: CASTRO, D.; Dal SENO, D. & POCHMANN, M. (org). Capitalismo e a COVID-19. Um debate urgente. São Paulo, 220. p.119. Disponível em: http://abet-trabalho.org.br/. Acesso em: 29 nov. 2020.

[8] KRISTEVA, Júlia. L'humanité redécouvre la solitude existentielle, le sens des limites et la mortalité. Interview donné au Corriere della Sera le 29 mars 2020. Disponível em: http://www.kristeva.fr/corriere-della-sera-29-03-2020.html. Acesso em: 09 nov. 2020.

[9] HARARI, Yuval N. Notas sobre a pandemia e breves lições para o mundo pós-coronavírus. Tradução de Odorico Leal. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

trazer à tona as barreiras que se erguem impedindo o enfrentamento da pandemia mundialmente: ausência de cooperação internacional, a propagação de notícias falsas e, sobretudo, a falta de confiança entre países e, nos países, entre população e governo. Sem confiança não há cooperação entre governo e população e, portanto, a dificuldade em adotar medidas educativas a fim de barrar a propagação como o isolamento social, a higiene pessoal (lavagem de mãos e álcool gel) e o uso de máscaras não são eficazes. Da mesma forma, não há cooperação entre os países, pois ainda conforme Harari[10], a adoção de medidas extremas como fechar fronteiras impele ser tomadas em diálogo e em consonância entre os governos. O vírus torna-se perigoso não por si próprio, mas pela conduta humana, pelo limite tênue e frágil que separam ações solidárias e cooperativas, de ações egoístas, ignorantes e oportunistas. Esse desafio imposto pela epidemia perturbou a cômoda postura da humanidade no reino das possibilidades infinitas e no enlevamento de um individualismo cada vez mais radical.

Desde março vive-se um antes e um agora perante um depois obscuro. Pode-se dizer com Arendt[11] que vivemos em tempos obscuros, no entre passado e futuro, um espaço temporal que exige buscar o fio do futuro nos escombros do passado. Nesse *entre* há mais dúvidas, incertezas, desconfiança e medos. Não há respostas para o presente e muito menos para o futuro, o que conseguimos é realizar especulações, rastrear hipóteses e elaborar planejamentos curtos ameaçados constantemente de serem desconstruídos e reconstruídos. O ato de buscar os fios que podem tecer o futuro ainda é um ato pouco possível, pois demanda tempo de adaptação individual e coletiva para realizar tal processo. Perante o choque da novidade somente foi possível *reagir a*, ou seja, rapidamente construir a rotina em outros termos.

A pandemia nos coloca na exigência de caminhar em uma espécie de terreno movediço, cujo equilíbrio se impõe cotidianamente. Nas palavras de Valèry, "Nós vivemos o dia a dia como nas épocas mais pressionadas pelas necessidades imediatas, como nos tempos mais precários da humanidade."[12] Na realidade, a incerteza, fio condutor da existência humana sempre camuflada na construção de rotinas

---

[10] HARARI, Yuval N. Notas sobre a pandemia e breves lições para o mundo pós-coronavírus. Tradução de Odorico Leal. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
[11] ARENDT, H. Prefácio: A quebra entre o passado e o futuro. In: ARENDT, H. Entre o passado e o futuro. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 28-42.
[12] Tradução da autora. No original: "Nous vivons au jour le jour, comme aux époques les plus pressées par les besoins immédiats, comme aux temps le plus précaires de l'humanité. ». In : VALÉRY, P. Notre destin et les lettres (1937). In : VALÉRY, P. Regards sur le monde actuelle et autres essais. Paris: Gallimard, 1988. p. 159.

protetoras, está exposta. Os mecanismos seguros vinculados à rede de certezas ilusórias estão desacomodados, perturbados pelo sentimento de estranheza que povoa o cotidiano. Tal sentimento é exposto por meio da passagem abrupta que o Covid-19 opera, uma passagem com conotações traumáticas: "de uma condição de onipotência da tecnologia, da ciência e do gozo a um momento de impotência e de desamparo."[13] Nessa passagem traumática perde-se o mundo tal como o conhecíamos: a convivência presencial e a liberdade.

O estado de luto social

A morte limite maior e definitivo é a expressão da condição de finitude que atravessa o percurso do ser humano ao longo da vida. Dor e sofrimento são os sentimentos que se erguem cada vez que somos confrontados com esse limite. No entanto, morrer está na inscrição da vida. Pode-se compreender que viver se dá no percurso, no intervalo entre o nascer e o morrer. Embora morrer esteja em nossa própria constituição de seres vivos, o tema da morte na sociedade ocidental constituiu-se em uma espécie de proibição silenciosa expressa por meio de um comportamento evitativo. Evita-se falar sobre a morte e o morrer como se ao negá-la ela deixasse de acontecer. Com isso, nos deparamos com um paradoxo, pois não falar sobre a morte e o morrer é uma maneira de onipotentemente mantê-la afastada, mas ao mesmo tempo se falamos e pensamos nela constantemente pode acarretar no impedimento da própria vida. Com tal paradoxo, atravessamos a experiência da vida negando a existência da morte até o momento em que somos atingidos diretamente.

Ao não termos uma cultura em que se possa tratar desse tema como pertencente ao próprio viver terminamos restringindo-o ao campo de algumas áreas do conhecimento: medicina e psicologia. Em sendo assim, o momento em que somos confrontados com a perda de um ser querido, amigo ou familiar, acarreta em ofertar

[13] Tradução da autora. No original: "[...] de una condición de omnipotencia [...] de la técnica, de la ciencia, del gozo [...] hace el pasaje para la impotencia, el desvalimiento". In: RECALCATI, M. La curva de la angustia: reflexiones psicoanalíticas sobre el Covid-19. 58°Symposium, 48°Congreso APA virtual: Tiempos de incertidumbres. Buenos Aires, 10 a 21 nov. 2020. Facebook: APA Asociación Psicoanalítica Argentina. Disponível em: https://www.facebook.com/162303303849880/videos/1443808105814776. Acesso em: 10 nov. 2020.

um acolhimento igualmente evitativo. Rodrigues[14] refere-se à maneira como o seu enlutamento desencadeou uma série de aconselhamentos e imperativos que apontavam o tempo limite para o fim da dor. A reação evitativa termina promovendo mais afastamento e isolamento do enlutado da convivência com os outros que fazem parte do seu entorno, algo que na maioria das vezes provoca ainda mais sofrimento pela falta da compreensão e da acolhida emocional. Freud[15] salienta a relevância de considerar que o enlutado necessita de um tempo para restabelecer os laços libidinais com o mundo e seu entorno, não há um tempo determinado na medida em que é necessário retirar o investimento libidinal do objeto perdido. O tempo, portanto, pertence a cada um.

Em tempos de pandemia, contudo, o luto transcende os espaços privados e ganha o espaço público. O elevado número de mortes provocado pela Covid-19 continua acontecendo apesar de terem diminuído em algumas regiões do planeta. Na realidade, aumento ou diminuição são indicadores que importam para a estatística a fim de alimentarem políticas de saúde pública no que tange ao combate à epidemia. Os números não traduzem as diversas famílias que repentinamente se viram sem a presença de algum familiar. E, mesmo aqueles que não sofreram essa situação até o presente momento, não foram excluídos da dor exposta nos diversos meios de comunicação e redes sociais. A dor da perda antes restrita ao âmbito familiar tornou-se a dor da sociedade. A morte se apresentou em todos os estratos sociais, embora haja diferenças nas condições financeiras para tratar seja do contágio, seja do enterramento ou do luto, o fato é que a morte e o morrer passam a povoar o cotidiano da humanidade.

A perplexidade perante esse elevado número de mortes despertou o medo de morrer. Repentinamente, a finitude tornou-se real confrontando uma cultura habituada a negá-la, assim como a negar limites e sofrimento. A perda individual e familiar é também uma perda social e da humanidade. Não há vida que não importe. Com a perda de tantas vidas perdemos todos. Há uma dimensão coletiva na perda individual. Conforme Rodrigues,

---

[14] RODRIGUES, C. Os fins do luto. RODRIGUES, C. Os fins do luto. Serrote em quarentena. São Paulo: Instituto Moreira Salles, edição especial, s.p., julho 2020. Disponível em: https://www.revistaserrote.com.br. Acesso em: 30 out. 2020.

[15] FREUD, Sigmund. Luto e melancolia (1917[1925]). In: FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p.127-144.

> a perda é coletiva porque todos e todas estamos perdendo alguém mais ou menos próximo de nós, e é coletiva porque cada morte representa uma perda para o conjunto da sociedade. Esse reconhecimento comunitário da perda é em geral apagado no luto individual, e está evidente nas diferentes formas de luto público por mortes contadas aos milhares.[16]

Pode parecer ambivalente tal citação, mas deixa de sê-lo se considerarmos que somos seres formados e voltados para o social. Não nos tornamos indivíduos isolados do mundo social e, nessa perspectiva, a dor individual pode ser vista como uma dor social e coletiva. Carregamos o outro e os outros tantos que nos lapidam ao longo da vida dentro de nós mesmos. Somos muitos. Com isso, podemos colocar que enquanto sociedade, estamos em estado de luto social. O luto se apresenta com sentimentos de tristeza, de desesperança, de sensação de estar sem rumo e em estado de expectativa: quando o outro ausente chegará? E a resposta negativa que a realidade impõe torna possível pouco a pouco conviver com essa realidade, cuja marca da perda não deixará de existir enquanto memória. No caso brasileiro, especialmente, esse estado de luto se elenca em um movimento social incentivado pelo governo em negar a existência da pandemia desde seu começo, acentuando a falsa dicotomia entre vida e economia. Desprezando a vida por meio da indiferença com que reage ao elevado número de mortes ("todos vamos morrer um dia"), o governo Bolsonaro vale-se do negacionismo a fim de esconder a fragilidade de uma política, cujo rumo não inspira otimismo. Essa política, contudo, encontra eco em uma sociedade que se encontra em um momento em que a negação torna-se o mecanismo que lhe permite tolerar a perturbação que a pandemia trouxe. Negar a realidade torna-a suportável por um tempo.

Disto decorrem as reações eufóricas de parte da sociedade com o retorno a abertura do comércio, o fim do confinamento e de algumas restrições, tais como a abertura de bares e restaurantes noturnos. Enfim, a busca em apagar o período de confinamento onde as cidades se viram em silêncio e a população impelida a se manter no contexto do lar. Existe uma insistência em manter a mesma rotina que se tinha antes da pandemia enquanto estamos ainda na pandemia e, isto não é somente uma reação brasileira, é mundial. Não conseguimos nomear esse espaço entre antes e

[16] RODRIGUES, C. Os fins do luto. RODRIGUES, C. Os fins do luto. Serrote em quarentena. São Paulo: Instituto Moreira Salles, edição especial, s.p., julho 2020. Disponível em: https://www.revistaserrote.com.br. Acesso em: 30 out. 2020.

depois da pandemia. Não há possibilidade de retomar a mesma rotina e nem denominar de novo normal, a rotina se instaura inevitavelmente, mas o vírus ainda está dentro de nós, não terminou. Nada é como antes e ainda não sabemos como será depois. É relevante destacar que as mortes pelo Covid-19 é a perda máxima com a qual temos que lidar enquanto indivíduos e enquanto sociedade, mas outras perdas se impuseram. O negacionismo governamental, no caso brasileiro, desvia o olhar da população para discussões antivacinas, uma entre outras, a fim de aplacar a ausência de políticas sociais, econômicas e de saúde que realmente visem a retomada do rumo do país em um momento pandêmico. E, nesse sentido, a população brasileira igualmente tem que lidar com a perda do emprego, com o aumento da pobreza e da miséria, enfim, com a perda de projetos de vida que a pandemia impossibilitou de implementar.

Transitoriedade: a vida em andamento

O processo de luto, o qual também pode ser entendido como desencadeador de uma crise vital, carrega consigo o signo da vida. A vida é transitória, assim como não nos pertence – não sabemos nem quando nem como iremos morrer – também não está à venda, parafraseando o título do livro de Kranak. Nesse sentido, nem permanente e eterna nem mercadoria que está disponível em alguma loja ou supermercado. Ao contrário, entender a transitoriedade da vida acarreta em resgatar seu sentido. Freud[17] refere-se ao valor incomensurável que a transitoriedade carrega consigo, pois nessa transitoriedade encontra-se a possibilidade do viver, a alegria do encontro, a busca por amar novamente quando o luto se instaura, enfim, o esmero em manter a vida no instante mesmo em que ela acontece. Nesse sentido, Freud enxerga na transitoriedade a possibilidade da reconstrução. Em outros termos, do renascimento.

Renascer a cada momento em que se age torna a vida instigante na medida em que demanda constantemente a revisão de nosso estar no mundo. Estar no mundo implica em assumir o par conhecimento e autoconhecimento, isto é, conhecer o mundo social para conhecer as condições de possibilidade que temos e, em contrapartida, o

[17] FREUD, Sigmund. A transitoriedade (1916). In: FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 185-189.

autoconhecimento para sabermos quais são as nossas possibilidade de ação. Esse par que inaugura uma relação dialética entre indivíduo e sociedade possibilita enfrentar períodos de crise em condições de enxergar as brechas por onde podem se erguer novas possibilidades. Bourdieu[18] se refere à reinvenção criativa que o ser humano apresenta diante de situações limites, como o caso de uma guerra. Ainda o autor[19] se refere à capacidade de contar com o feixe de experiências que lapidam a nossa forma de agir e de pensar no momento das crises, cujas ações surpreendem o próprio indivíduo.

Nesse sentido, a palavra que atravessou o início da pandemia e, ainda hoje, se faz presente é a reinvenção. Reinventar significa enfrentar a realidade, apesar do peso da incerteza, da tristeza, do luto que atravessa as perdas com as quais convivemos, a fim de que a pulsão de vida se sobreponha à pulsão de morte. A luta por viver, para muitas pessoas, se sobrepõe ao morrer. Morrer em vida significa deixar-se conduzir pelo peso da própria existência. Portanto, reinventar-se pode ser vista como a palavra chave para enfrentar o peso pandêmico. No entanto, tal enfrentamento implica no restabelecimento da convivência social. Não se é alguém sem outro alguém.

E, nesse sentido, a flexibilidade em migrar para ambientes virtuais tem permitido a manutenção da convivência social. Pode ser questionável, mas é o aparelho respiratório que temos para enfrentar o isolamento necessário para preservar a vida própria e a do outro. A virtualidade também é um meio político, no qual pode se elencar ações solidárias e coletivas, inclusive de transmissão de conhecimentos e de discussões políticas propriamente ditas. Se crise é oportunidade, a crise em que mergulhamos impõe repensar a maneira em como chegamos até aqui. Questionamentos são necessários, embora, concorde com Harari[20], essa escolha pertence à humanidade e não se dará logo no imediato do mundo pós-covid. Significa que o trabalho é lento, gradual, mas necessário. Sempre há um começo, talvez seja esta a oportunidade. No entanto, o que se sabe é que "O futuro é como o resto: ele não é mais o que ele era"[21], e, com isso, o aprendizado de que o antídoto do negacionismo

---

[18]BOURDIEU, Pierre. Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles. Paris : Les éditions de Minuit, 1997.

[19] BOURDIEU, Pierre. Sociologie Générale. Cours au College de France 1983-1986. Paris : Seuil/Raison d'Agir, 2016.

[20] HARARI, Yuval N. Notas sobre a pandemia e breves lições para o mundo pós-coronavírus. Tradução de Odorico Leal. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

[21] Tradução da autora. No original: « L'avenir est comme le reste: il n'est plus ce qu'il était. ». In : VALÉRY, Paul. Notre destin et les lettres (1937). In : VALÉRY, Paul. Regards sur le monde actuelle et autres essais. Paris: Gallimard, 1988. p. 159.

são ações práticas e criativas que permitam encontrar o oxigênio necessário para avançar. A reflexão vem com o tempo. O futuro é aqui e agora.

Referências

ARENDT, Hannah. Prefácio: A quebra entre o passado e o futuro. In: ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 28-42.

BOURDIEU, Pierre. Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles. Paris : Les éditions de Minuit, 1997.

BOURDIEU, Pierre. Sociologie Générale. Cours au College de France 1983-1986. Paris : Seuil/Raison d'Agir, 2016.

COSTA, Lucia Cortes da. A pandemia e a necessidade de solidariedade: como pensar no Brasil? In: CASTRO, D.; Dal SENO, D. & POCHMANN, M. (org). Capitalismo e a COVID-19. Um debate urgente. São Paulo, 220. p.119. Disponível em: http://abet-trabalho.org.br/. Acesso em: 29 out. 2020.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia (1917[1925]). In: FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 127-144.

FREUD, Sigmund. A transitoriedade (1916). In: FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 185-189.

KRENAK, Ailton. O amanhã não está à venda. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. Disponível em: https://www.ufrgs.br/historiaseprativasartisticas. Acesso em: 30 out. 2020.

KRISTEVA, Julia. L'humanité redécouvre la solitude existentielle, le sens des limites et la mortalité. Interview donné au Corriere della Sera le 29 mars 2020. Disponível em: http://www.kristeva.fr/corriere-della-sera-29-03-2020.html. Acesso em: 09 nov. 2020.

HARARI, Yuval N. Notas sobre a pandemia e breves lições para o mundo pós-coronavírus. Tradução de Odorico Leal. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

RECALCATI, Massimo. La curva de la angustia: reflexiones psicoanalíticas sobre el Covid-19. 58°Symposium, 48°Congreso APA virtual: Tiempos de incertidumbres. Buenos Aires, 10 a 21 nov. 2020. Facebook: APA Asociación Psicoanalítica Argentina. Disponível em: https://www.facebook.com/162303303849880/videos/1443808105814776. Acesso em: 10 nov. 2020.

RODRIGUES, Carla. Os fins do luto. RODRIGUES, C. Os fins do luto. Serrote em quarentena. São Paulo: Instituto Moreira Salles, edição especial, julho 2020. Disponível em: https://www.revistaserrote.com.br. Acesso em: 30 out. 2020.

VALÉRY, Paul. Notre destin et les lettres (1937). In : VALÉRY, Paul. Regards sur le monde actuelle et autres essais. Paris: Gallimard, 1988. p. 156-173.

27. Suportar o (in)suportável e a normalização do medo e da vida danificada – um diálogo a partir de Zygmunt Bauman

https://doi.org/10.36592/9786587424460-27

Olmaro Paulo Mass[1]
Evandro Pontel[2]

> O "medo" é o nome que damos a nossa incerteza: nossa ignorância e da ameaça e do que deve ser feito – do que pode e do que não pode – para fazê-la ou enfrentá-la, se cessá-la estiver além do alcance[3]
> Os medos são muitos e variados. Pessoas de diferentes categorias sociais, etárias e de gênero são atormentadas por seus próprios medos; há também aqueles todos nós compartilhamos – seja qual for a parte do planeta em que possamos ter nascido ou que tenhamos escolhido (ou sido forçados a escolher) para viver.[4]

Introdução

A presente reflexão visa abordar, a partir da leitura de Zygmunt Bauman, a normalização do medo e a danificação da vida nas sociedades tardo-capitalistas em que vivemos. A partir disso buscaremos apresentar a forma como se estrutura a lógica de produção do medo e da normalização da danificação da vida no interior da cultura, a forma como ao longo da estruturação da modernidade a vida passou a ser circunscrita por uma série de elementos que passaram a gerar inseguranças e medos, sobretudo por se tratar de tempos líquidos e voláteis em que tudo acontece sob uma vertiginosa rapidez, o que coloca, por conseguinte em questão a própria forma como as pessoas lidam com tais mutações, conseguem assimilá-las e internalizá-las em sua existencialidade, especialmente em tempos de pandemia[5] em escala global.

Nessa direção, de acordo com Bauman as barbáries e acontecimentos violentos que se deram durante o século XX e XXI são resultantes do modelo de racionalidade

---

[1] Doutor em Filosofia – Unisinos. [Pós-doutoramento em Filosofia – Unisinos (2019), com pesquisas em Memória, justiça e ética em Walter Benjamin e Theodor W. Adorno]. E-mail: olmaro2017@gmail.com.
[2] Doutor em Filosofia e Professor colaborador – Escola de Humanidades. Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PUCRS. Bolsista PNPD/CAPES. E-mail: epontel@homail.com.
[3] BAUMAN, Zygmunt. *Medo líquido*. Trad. Carlos Aberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 8.
[4] BAUMAN, Zygmunt. *Medo líquido*. Trad. Carlos Aberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 31.
[5] Ver: DAVIS, Mike, *et al*: *Coronavírus e a luta de classes*. Terra sem Amos: Brasil, 2020.

instrumentalizada que tomou conta da estruturação da ciência por meio da técnica, que acabou por delimitar a própria vida humana Diante de um cenário de incertezas a percepção dos indivíduos passa a ser definida a partir de um conjunto de aspectos que se estabelecem em um patamar de nebulosidade e assombro, pois estão presentes uma série de medos e de possíveis acontecimentos imprevisíveis, em um contexto amplo e múltiplo, mas sistematicamente delineado pela lógica tardo-capitalista que se rege pelas regras do mercado e que determina os processos de (des)subjetivação. Assim, diante desse cenário, a tarefa que emerge se situa em compreender como o humano passou a suportar o insuportável, como resultado de uma racionalidade técnica instrumentalizada e das novas formas de dominação e de manipulação da natureza que determinam como a vida humana e as demais formas de vida em escala planetária vivem em um alerta que coloca em questão o modelo societário vigente.

1 Modernidade líquida: tempos de mudanças, inseguranças e medos

Vivemos em um período histórico complexo e marcado por transfigurações, metamorfoses[6] que não conseguimos assimilá-las e acompanhá-las e, por isso, há uma sensação de insegurança, desespero e medo. Com a chegada da modernidade, a realidade se transformou e as relações também sofreram profundas alterações, tanto por um lado, em nível microestrutural, no mundo da vida das pessoas, quanto por outro lado, em âmbito macroestrutural, de modo especial, na forma que as sociedades passaram a se organizar, a estabelecer seus processos de sociabilidade. A insegurança e o medo, por sua vez, passaram a fazer parte do cotidiano da vida das pessoas e, diante desse panorama fez-se necessário aprendermos a conviver com as situações que vão se transformando rapidamente.

Esse estado de coisas afetou a própria noção de vida, do que significa viver, de normalidade, bem como, em sentido oposto, de excepcionalidade, haja vista que, situações até então impensadas e imprevistas passaram a ganhar espaço e tornarem-se regras básicas no seio da convivência humana. Isto é, alterou-se o modo de ser e de nos relacionarmos conosco mesmos, com os outros e, com o mundo. As relações, as referências, os conceitos universais, crenças, convicções e instituições sofreram

[6] BECK, Ulrich. *A metamorfose do mundo:* como as alterações climáticas estão a transformar a sociedade. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2017.

transfigurações inegáveis e inescapáveis desde o século XIX, passando pelas experiências dolorosas do século XX, até a época presente, com o desencadeamento de metamorfoses profundas no campo social. Diante disso, de acordo com Zygmunt Bauman, a partir do conceito de *modernidade líquida*, se torna possível compreender, explicitar e interpretar esse conjunto de transformações que passou a demarcar a vida nas sociedades dos tempos que correm. Isso posto, cabe perguntar: quais são as principais características da modernidade líquida? Quais seus sintomas nos tempos presentes? Que consequências essa configuração traz para a vida social dos indivíduos, especialmente em um panorama de pandemia?

Assim, conforme Zygmunt Bauman vivemos atormentados e envolvidos em inúmeras situações de morte ou ameaças à vida que estão difusas nas experiências visíveis, mas também, por vezes silenciosas, que expressam uma espécie de sobrevivência diante da tentação de thanatos que ronda a convivência humana[7]. Tais ameaças à vida são carregadas de significados e experiências rotineiras que ferem a própria noção basilar de dignidade humana e daquilo que ainda podem significar a concepção paradoxal de diretos humanos[8], surgida no efervescer da era moderna. Portanto, vivemos com uma sensação de insegurança, pois a qualquer momento podemos ser atingidos pelo mal que nos rodeia e, assim, nos tornamos vulneráveis ao medo, ao perigo que cerca e que provoca uma sensação de pânico silencioso, porém atormentador. Aterrorizantes, tais situações transformam a vida das pessoas e podem ser assim caracterizados nas palavras Zygmunt Bauman:

> Os perigos pelos quais se tem medo (e também os medos derivados que estimulam) podem ser de três tipos. Alguns ameaçam o corpo e as propriedades. Outros são de natureza mais geral, ameaçando a durabilidade da ordem social e a confiabilidade nela, da qual depende a segurança do sustento (renda o emprego) ou mesmo da sobrevivência no caso de invalidez ou velhice. Depois vêm os perigos que ameaçam o lugar da pessoa no mundo – a posição na hierarquia social, a identidade (de classe, de gênero, étnica, religiosa) e, de modo mais geral, a imunidade à desgraça e à exclusão social.[9]

[7] Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica* - tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. 1. ed. Porto Alegre: Zouk, 2020.
[8] Ver: DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Trad. Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
[9] BAUMAN, Zygmunt. *Medo líquido*. Trad. Carlos Aberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 10.

Nesse contexto, o conceito de modernidade líquida construído por Zygmunt Bauman se tornou uma das análises e um dos mais influentes nos estudos sociológicos para compreendermos a realidade atual e as transformações recentes que ocorreram e vem ocorrendo na atualidade. Quando se aborda a concepção de modernidade líquida toda estrutura e arcabouço social, cultural, político, ético e estético expostos e firmados em torno da relativa fixidez moderna diluem-se e dissolvem-se, devido a fluidez, a impermanência e a constante mudança. O conceito de modernidade líquida pode ser assim caracterizado; vivemos em uma época demarcada pela incapacidade de manter determinados conceitos tradicionais, as normas dadas e as verdades que se tornaram transitórias devido à sua fluidez e a mobilidade.

Frente a essa perspectiva, qual seja, da modernidade líquida as transformações influenciam diretamente no modo de ser e de agir das pessoas. Por outro lado, se as relações entre os indivíduos se transformaram, tornaram-se vulneráveis na medida em que os parâmetros concretos se individualizaram, ou são compreendidos de forma isolada de seus contextos e, muitas vezes, distorcidos em vista de interesses próprios. Destarte, a liquidez a que Zygmunt Bauman alude é precisamente essa inconstância e incerteza de pontos de referência socialmente constituídos e recolocados:

> São esses padrões, códigos e regras a que podíamos nos conformar, que podíamos selecionar como pontos estáveis de orientação e pelos quais podíamos nos deixar depois guiar, que estão cada vez mais em falta. Isso não quer dizer que nossos contemporâneos sejam livres para construir seu modo de vida a partir do zero e segundo sua vontade, ou que não sejam mais dependentes da sociedade para obter as plantas e os materiais de construção. Mas quer dizer que estamos passando de uma era de 'grupos de referência' predeterminados a uma outra de 'comparação universal', em que o destino dos trabalhos de autoconstrução individual [...] não está dado de antemão, e tende a sofrer numerosa e profundas mudanças antes que esses trabalhos alcancem seu único fim genuíno: o fim da vida do indivíduo.[10]

Esses pontos de referências, acima mencionados, estavam fixados em pilares historicamente constituídos e normatizados – que alicerçavam uma espécie de tradição – solidamente fundamentados e estruturados em conceitos que eram repassados e vividos de geração em geração. Com a modernidade líquida rompe-se

---

[10] BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 14.

com certa tradição, o que ocasiona nas pessoas outra forma de pensar e de se relacionar com o mundo. A realidade atual oferece muitas escolhas, opções e parâmetros, seja para aderi-los ou não. Nessa direção, na compreensão de Zygmunt Bauman, se o futuro é nebuloso e assombroso com perigos e medos imprevisíveis, logo, não podemos ignorar que vivemos num contexto complexo e com poucas alternativas, cuja conformação muitas vezes é posta pelas normas do mercado. Diante de tal cenário, a vida humana e o planeta sofrem as consequências da racionalidade técnica instrumentalizada e das novas formas do tardo-capitalismo e os reflexos da industrialização e da manipulação da natureza [11]. Nesse sentido para Zygmunt Bauman,

> Esta nossa vida tem se mostrado diferente do tipo de vida que os sábios do iluminismo e seus herdeiros e discípulos avistaram e procuraram planejar. Na nova vida que eles vislumbraram e resolveram criar, esperava-se que a proeza de domar os medos e refrear as ameaças que estes causavam fosse um assunto a ser decidido de uma vez por todas. No âmbito líquido-moderno, contudo, a luta contra os medos se tornou tarefa para a vida inteira, enquanto os perigos que os deflagram – ainda que nenhum deles seja percebido como administrável – passaram a ser considerados companhias permanentes e indissociável da vida humana. Nossa vida está longe de ser livre do medo, e o ambiente líquido-moderno em que tende a ser conduzida está longe de ser livre de perigos e ameaças. A vida inteira é agora uma longa luta, e provavelmente impossível de vencer, contra o impacto potencialmente incapacitante dos medos e contras os perigos, genuínos ou supostos, que nos tornam temerosos.[12]

Nessa acepção, portanto, a modernidade líquida colocou o que era estático e fixo em questão, isto é, veio para colocar em xeque, ‘desmanchar no ar’ tudo aquilo que era estável, duradouro, genuíno e, previamente defino para ser vivido, sem poder ser questionado acerca de suas razões de ser e de sua permanência como norma a ser seguida. A modernidade líquida emergiu com as promessas iluministas [13] assim

---

[11] Ver: FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato si:* sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus, São Paulo: Loyola, 2015.

[12] BAUMAN, Zygmunt. *Medo líquido*. Trad. Carlos Aberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 15.

[13] Nas sábias palavras de Zygmunt Bauman: “Na verdade, nenhum molde foi quebrado sem que fosse substituído por outro; as pessoas foram libertadas de suas velhas gaiolas apenas para ser admoestadas e censuradas caso não conseguissem se realocar, através de seus próprios esforços dedicados, contínuos e verdadeiramente infindáveis, nos nichos pré-fabricados da nova ordem: nas classes, as molduras que (tão intransigentemente como os estamentos já dissolvidos) encapsulavam a totalidade das condições e

compreendidas como projeto de emancipação. O ponto de partida do projeto iluminista, na tentativa de buscar a emancipação, teve como centralidade a afirmação da subjetividade assente numa racionalidade própria e vinculada estritamente a partir do eu-pensante, como autolibertação na relação estabelecida entre sujeito e natureza, entre sujeito e divindade. Enquanto condição indispensável, o ser humano por meio da técnica passa a definir e a regrar as possibilidades de conhecimento com uma finalidade objetiva de conhecer e manipular os fenômenos da natureza. A especificidade da racionalidade moderna objetivada pela técnica em vista de promover os ideais iluministas, desencadeou o processo de barbárie civilizada e, consequentemente, a aniquilação e os sofrimentos humanos, que teve seu ápice no século XX, conforme assevera Douzinas: "[...] o século do massacre, do genocídio, da faxina étnica, a era do Holocausto. Em nenhuma outra época da história houve um hiato maior entre os pobres e os ricos do mundo ocidental e entre Norte e o Sul globalmente".[14]

Nesse âmbito, diante dos fenômenos que a humanidade tem presenciado desde o florescer do controverso século XX e XXI, demarcado por barbáries e horrores sem precedentes[15], mas que ainda dão o que pensar em tempos atuais (I e II Guerra Mundiais, Auschwitz, e os totalitarismos). Destarte, Sandro Luiz Bazzanella e Selvino José Assmann ilustram o panorama no qual as sociedades estão implicadas. Nessa senda:

---

perspectivas de vida e determinavam o âmbito dos projetos e estratégias realistas de vida. A tarefa dos indivíduos livres era usar sua nova liberdade para encontrar o nicho apropriado e ali se acomodar e adaptar: seguindo fielmente as regras e modos de conduta identificados como corretos e apropriados para aquele lugar." BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 13.

[14] DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Trad. Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 20.

[15] Importante acentuar que diante do prognóstico elaborado, em uma espécie de testamento, o pensador berlinense (Walter Benjamin, em suas profundas análises nas *Teses sobre o conceito de história)* tematiza a condição na qual a humanidade estava imersa. Ao analisar a referida tese, Reyes Mate assevera: "Agora como ontem, de fato, é verdade que, para os oprimidos, o estado de exceção é uma situação permanente. Nem a multiplicação do Estado social de Direito, nem o avanço da democracia liberal, nem o prestígio do discurso sobre os direitos humanos, nem o crescimento da riqueza mundial por obra e graça da globalização econômica, conseguiram mandar ao sótão dos pesadelos a contundente afirmação da tese VIII, a saber que todos esses progressos se dão sobre as costas de uma parte da humanidade. E se não há direito para alguns, ainda que fossem poucos, que não o são, a dúvida recai sobre a justiça de todo o direito. É certo que o direito é suspenso pela vontade dos poderosos, as guerras produzem mortos e a riqueza, miséria" (2011, p. 11). A partir da passagem destacada podemos perceber e diagnosticar a atualidade em um panorama que indica um estado de coisas em que a barbárie está sedimentada e arraigada no interior da própria cultura enquanto normalização da vida. Os resultados desse processo são novas atrocidades contra a humanidade, guerras, os campos de concentração e extermínio, em estruturas que desumanizam e dominam o ser humano.

> Modernidade e contemporaneidade que têm na racionalidade instrumental da técnica, a condição do pleno controle dos hábitos, costumes, da vida de bilhões de seres humanos, que habitam o campo de concentração global, com suas ilhas de prosperidade, de liberdade, de produção, de consumo, mas também de miséria, de violência, de morte cotidiana de milhares de vidas nuas, de carne humana a ser consumida pela transcendência de mercado em seus fundamentos econômicos auto justificáveis, ou pela razão de Estado que opera na condição de estado de exceção[16], garantindo a ordem jurídica e social de produção de vida nua.[17]

Contudo, a racionalidade moderna promotora da ruptura da tradição medieval que se aduz ser e ter uma autoconsciência chegou à extremidade da instrumentalização, modificando o *ethos* e transformando o humano enquanto vivente que passa por uma série de eventos, mas pobre de experiências[18], numa concepção de vivência e de experiência pragmaticamente concebidas, a partir do endeusamento da ciência e da divinização da técnica em seu domínio sobre o outro – a natureza ao ser manipulada, consequentemente, o ambiente vital do homem foi alterado. Desse modo, a partir do desenvolvimento da concepção iluminista de racionalidade e da formação da identidade do sujeito moderno, a ciência e a técnica tornaram-se aparatos fundamentais que colaboraram e determinaram o processo de manipulação dos recursos tecnológicos disponíveis em vista de interesses econômicos.

Com a eficácia da razão instrumental[19], que provocou novas atrocidades contra a humanidade, numa sociedade altamente tecnificada, em que a ciência e a técnica são

---

[16] Ver: PONTEL, Evandro. *Estado de exceção:* estudo em Giorgio Agamben. Passo Fundo: Ifibe, 2014.

[17] BAZZANELLA, Sandro Luiz; ASSMANN, Selvino José. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2013, p. 30.

[18] Ver: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história*: destruição da experiência e origem da história. 2. reimpressão. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

[19] Nesse âmbito, diante dos fenômenos que a humanidade tem presenciado desde o florescer do controverso século XX, demarcado por barbáries e horrores sem precedentes, mas que ainda dá o que pensar em tempos atuais (I e II Guerra Mundiais, Auschwitz, e os totalitarismos), indica-se a uma racionalidade totalizante que determina a vida desde os tempos mais primigênios enquanto expressão máxima de um modelo, um protótipo de racionalidade que expressa a sua face instrumentalizada subjacente à sua própria lógica interna, que é o desenrolar da construção do próprio Ocidente em sua constituição. Nesse sentido, assevera Ricardo Timm de Souza, que é "[...] na Segunda guerra mundial que o mundo revelará sua verdadeira face. Culminância lógica dos Totalitarismos, a Guerra é também a *culminância da lógica do Ocidente*. [...] É apenas no Nazismo – *no momento da violência institucionalizada e da aniquilação perfeitamente planejada, racional, iluminada, do Diferente* – que a Totalidade ocidental pode finalmente encontrar seus verdadeiros impulsos constitutivos [...]" Disso decorre que os fatos históricos acima narrados são nada mais que a expressão máxima da própria lógica instituída pelo ocidente, sem nenhuma contradição". SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação:* sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 22. [grifos do autor].

vistas com as únicas vias de acesso à libertação humana, tem revelado à humanidade consequências atemorizantes ao sombrio e tenebroso labirinto da ação humana, fria e calculista. Embora o ser humano não fique alheio à sua história e aos fatos que os envolve de todas as formas, é perceptível que não há suficiente clareza e um prognóstico preciso para se avaliar em que direção caminha a humanidade, que nas palavras de Zygmunt Bauman: "Na escuridão, tudo pode acontecer, mas não há como dizer o que virá. A escuridão não constitui a causa do perigo, mas o habitat natural da incerteza – e, portanto, do medo"[20].

Ainda, ao analisar a constituição da modernidade e do modelo de racionalidade que dela emana, Zygmunt Bauman assevera que na pretensão de alcançar determinados fins pré-estabelecidos, a racionalidade instrumental aliada à tecnologia fez surgir novas desumanidades, tanto em nível tanto da sobrevivência, como para uma espécie de caos coletivo: "As oportunidades de ter medo estão entre as poucas coisas que não se encontram em falta nesta nossa época, altamente carente em matéria de certeza, segurança e proteção. Os medos são muitos e variados" [21] , quanto coletivamente, diante do emergir de metamorfoses (im)pensadas, como a situação que presenciamos atualmente, com o emergir da pandemia e a espectralidade do sobreviver, em um panorama demarcado pelo necropoder enquanto paradigma biopolítico de produção da morte em escala planetária.[22]

2 Cultura do descartável e mercantilização

A partir da estruturação da modernidade, um dos aspectos demarcadores desse processo é a forma como a vida humana passa a ser gerida no interior das estruturas sociais, culturais, econômicas e mercantis, sob novos padrões de produção e consumo, da livre oferta e da busca de satisfação dos desejos e vontades dos indivíduos, tornando-os parte central da lógica de consumo nas sociedades tardo-capitalistas, que opera a partir da indústria cultural sob o viés de uma cultura de massa. Assim, a indústria cultural, pelos diversificados produtos que consegue oferecer, além de atingir seus objetivos em relação à lucratividade, difunde um padrão de vida estandardizado

---

[20] BAUMAN, Zygmunt. *Medo líquido*. Trad. Carlos Aberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 8.
[21] BAUMAN, Zygmunt. *Medo líquido*. Trad. Carlos Aberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 31.
[22] Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica* - tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. 1. ed. Porto Alegre: Zouk, 2020.

e homogêneo, com uma oferta de felicidade imediata acessível a cada indivíduo. Segundo Barbara Freitag, "[...] a maior justiça que conduz a uma homogeneização dos indivíduos e das consciências é adquirida às custas da liberdade de cada um. [...] A homogeneização generalizada é o preço que se paga para assegurar o bem-estar generalizado"[23]. A consciência crítica é atrofiada e as pessoas facilmente são manipuladas, conforme reproduz-se e opera a *maquinaria* da racionalidade instrumental introjetada nos indivíduos, que molda uma *subjetividade desejante,* sob a imposição de um modelo, ou padrão de vida unificado, pensado estrategicamente.

Em sentido amplo, a mudança estrutural do processo difundido pela lógica do mercado moderno gerou uma cultura de massa socializada, uniforme, a partir de um enfoque positivista de interpretação científica da realidade ou, em outras palavras, uma racionalização científico-técnica da razão instrumentalizada. A mecanização técnica a serviço da semicultura e a mercantilização em favor da indústria cultural provocou um processo de apagamento e de barbarização do pensamento crítico. Segundo Zygmunt Bauman:

> Primeira: o destino final de toda mercadoria colocada à venda é ser consumida por compradores. Segunda: os compradores desejarão obter mercadorias para consumo se, e apenas se, consumi-las for algo que prometa satisfazer seus desejos. Terceira: o preço que o potencial consumidor em busca de satisfação está preparado para pagar pelas mercadorias em oferta dependerá da credibilidade dessa promessa e da intensidade desses desejos. Os encontros dos potenciais consumidores com os potenciais objetos de consumo tendem a se tornar as principais unidades na rede peculiar de interações humanas conhecidas, de maneira abreviada, como "sociedade de consumidores". Ou melhor, o ambiente existencial que se tornou conhecido como "sociedade de consumidores" se distingue por uma reconstrução das relações humanas a partir do padrão, e à semelhança, das relações entre os consumidores e os objetos de consumo. Esse feito notável foi alcançado mediante a anexação e colonização, pelos mercados de consumo, do espaço que se estende entre os indivíduos – esse espaço em que se estabelecem as ligações que conectam os seres humanos e se erguem as cercas que os separam.[24]

---

[23] FREITAG, Barbara. *A Teoria Crítica ontem e hoje*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 40-41.
[24] BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo:* a transformação das pessoas em mercadorias. Trad. Carlos Alberto Medeiros. – Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 18-19.

O processo educacional favorece uma formação de subjetividades moldadas ao conformismo, de uma *psique* danificada e fragmentada sobre a realidade em que os indivíduos estão inseridos. Resignado pacientemente a se constituir de modo progressivo e integrado a uma ordem social em que a autoconservação do eu reporta intrinsecamente à exterioridade, o indivíduo reproduz o espírito da racionalidade instrumental e da semicultura. Nesse sentido, na leitura de Theodor Adorno, "A formação cultural agora se converte em uma semiformação socializada, na onipresença do espírito alienado"[25], no qual o indivíduo é afetado em sua integridade física e mental, que consiste em reproduzir a gênese das relações sociais de produção capitalista em tempo absoluto. Logo, esse panorama evidencia a continuada refundação de uma barbárie, uma experiência suicida contra o próprio indivíduo, em nome de uma falsa ideologia[26].

Assim, inseridos e socializados numa dinâmica de "semiformação"[27], os indivíduos reproduzem os aspectos estruturais da racionalidade técnico-científica. Ou, em outras palavras, os indivíduos são coagidos a refazer o caminho funcionalista da natureza postulada pela indústria cultural. Nessa acepção, a racionalidade ocidental é paradoxal e contraditória: ao mesmo tempo em que, por meio do conhecimento moderno, técnico e científico, amplia seus horizontes, por outro lado, também [em uma espécie de face oposta da mesma moeda], vai tonando o ser humano refém de

---

[25] ADORNO, Theodor W. Teoria da semicultura. *In: Revista Quadrimestral de Ciência da Educação*, Campinas, ano XVII, n. 56, dez. 1996, p. 339.

[26] Um diagnóstico aprofundado das patologias da modernidade. Aguçados pelo avanço de regimes totalitaristas, que produziram dentre os horrores, a II Guerra Mundial, os frankfurtianos (Adorno e Horkheimer na Dialética do Esclarecimento conseguiram expressar, com rara profundidade, a crise dos ideais iluministas e do paradigma da consciência auto iluminada da racionalidade moderna, que na concepção dos autores se tornou instrumental. Na leitura de Eldon Henrique Mühl Adorno e Horkheimer [...] denunciam a dominação do homem e demarcam a realidade social como ideológica, demonstrando que, em nome da ciência e da técnica, se construiu um mundo marcado pela exploração e pela injustiça. A razão iluminada, tão decantada pelos iluministas, havia se tornado, então, um instrumento promotor de grandes atrocidades (1997, p. 246).

[27] O pensamento potencializado pela racionalidade instrumental tem suas raízes na autoconservação, na sobrevivência e no medo. A apropriação racional da intelecção tomada pelo sujeito como conceito pronto e reconciliado em seu espírito, ele não a percebe; por outro lado, já é produto coisificado pela racionalidade instrumental, que corresponde aos interesses da racionalidade que impõe seu espírito dominador. Quando a racionalidade está subjacente, espiritualizada internamente no sujeito, ela cada vez mais se torna poderosa, perigosa para o domínio da autoconservação do sistema autoritário. O indivíduo é impulsionado a consumir de forma ilusória os produtos que a indústria cultural dispõe no mercado. Os produtos da indústria cultural possuem imagens representativas, uma linguagem simbólica que influencia no agir dos indivíduos, que ajudam a reproduzir o sistema econômico espontaneamente, sem questionar a realidade vigente. O sujeito está fragilizado, e se encontra previamente determinado e reproduz a autoconservação da racionalidade instrumental. Sobre este tema, conferir: MASS, Olmaro Paulo. *Racionalidade dialética entre mito e esclarecimento:* uma leitura da dialética do esclarecimento de T. W. Adorno. Passo Fundo: Ifibe, 2013.

suas amarras, fazendo com que v perdendo sua autonomia e o seu potencial de autoesclarecimento crítico. Vejamos, conforme aduz Zygmunt Bauman:

> Na sociedade de consumidores, ninguém pode se tornar sujeito sem primeiro virar mercadoria, e ninguém pode manter segura sua subjetividade sem reanimar, ressuscitar e recarregar de maneira perpétua as capacidades esperadas e exigidas de uma mercadoria vendável. A "subjetividade" do "sujeito", e a maior parte daquilo que essa subjetividade possibilita ao sujeito atingir, concentra-se num esforço sem fim para ela própria se tornar, e permanecer, uma mercadoria vendável. A característica mais proeminente da sociedade de consumidores – ainda que cuidadosamente disfarçada e encoberta – é a transformação dos consumidores em mercadorias; ou antes, sua dissolução no mar de mercadorias em que, para citar aquela que talvez seja a mais citada entre as muitas sugestões citáveis de Georg Simmel, os diferentes significados das coisas, "e portanto as próprias coisas, são vivenciados como imateriais", aparecendo "num tom uniformemente monótono e cinzento" – enquanto tudo "flutua com igual gravidade específica na corrente constante do dinheiro". A tarefa dos consumidores, e o principal motivo que os estimula a se engajar numa incessante atividade de consumo, é sair dessa invisibilidade e imaterialidade cinza e monótona, destacando-se da massa de objetos indistinguíveis "que flutuam com igual gravidade específica" e assim captar o olhar dos consumidores (blasé!).[28]

Nesse sentido, as pessoas são induzidas a usarem os produtos da indústria cultural, de modo que não há faixa etária que não seja afetada por esse processo, isto é, todas as pessoas estão incluídas num padrão de beleza e de consumo. Sem opção ou escolha sob as influências sofridas pelo uso instrumental da razão, as pessoas são moldadas em sua subjetividade. A sociedade está administrada pelo poder da indústria cultural, que modula a subjetividade incapaz da autorreflexão crítica, ou seja, incapaz de se dar conta de seu real *lugar* nessa lógica. A curta durabilidade dos produtos, a padronização e a venda a partir de propagandas de marketing planejadas estrategicamente é uma forma de manipular os indivíduos. Tudo é de antemão pensando, segundo Zygmunt Bauman, em vista do crescimento das vendas e o descarte dos objetos adquiridos conforme sua data de validade.

---

[28] BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo:* a transformação das pessoas em mercadorias. Trad. Carlos Alberto Medeiros. – Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 20-21.

> Entre as maneiras com que o consumidor enfrenta a insatisfação, a principal é descartar os objetos que a causam. A sociedade de consumidores desvaloriza a durabilidade, igualando "velho" a "defasado", impróprio para continuar sendo utilizado e destinado à lata de lixo. É pela alta taxa de desperdício, e pela decrescente distância temporal entre o brotar e o murchar do desejo, que o fetichismo da subjetividade se mantém vivo e digno de crédito, apesar da interminável série de desapontamentos que ele causa. A sociedade de consumidores é impensável sem uma florescente indústria de remoção do lixo. Não se espera dos consumidores que jurem lealdade aos objetos que obtêm com a intenção de consumir.[29]

Portanto, a indústria cultural é algo bem pensado, e igualmente, tem uma finalidade própria; apoiar e dar sustentação ao monopólio dos setores industriais que regram-se pela obtenção do maior montante de lucro possível. Os setores mais poderosos da indústria pesada, como: aço, petróleo, eletricidade, química, pertencem a grupos econômicos que vão ampliando seu poder (e poderíamos naturalmente ampliar para inúmeros outros tipos, como a indústria do entretenimento, a farmacêutica, a militar, a indústria da segurança privada, etc.). Esses são beneficiados diretamente pela indústria cultural. Além do aumento do consumo dos bens produzidos, formam a consciência e a cultura de determinada sociedade. Por isso, na compreensão de Zygmunt Bauman,

> O fetichismo da subjetividade, tal como, antes dele, o fetichismo da mercadoria, baseia-se numa mentira, e assim é pela mesma razão de seu predecessor – ainda que as duas variedades de fetichismo centralizem duas operações encobertas em lados opostos da dialética sujeito-objeto entranhada na condição existencial humana. Ambas as variações tropeçam e caem diante do mesmo obstáculo: a teimosia do sujeito humano, que resiste bravamente às repetidas tentativas de objetificá-lo.[30]

Desse modo, os indivíduos são manipulados e induzidos a consumir determinados bens de consumo, que provém da padronização e da produção em série.

---

[29] BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo:* a transformação das pessoas em mercadorias. Trad. Carlos Alberto Medeiros. – Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 31.
[30] BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo:* a transformação das pessoas em mercadorias. Trad. Carlos Alberto Medeiros. – Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 30.

Os produtos que a indústria cultura dissemina tem por objetivo a satisfação momentânea dos indivíduos, mas a promessa de sua sedução é um desejo irrealizado, pois provoca novos impulsos e vontades, novas necessidades para atingir certo grau de felicidade. Em outras palavras, segundo Zygmunt Bauman,

> O mercado de consumo e o padrão de conduta que ele exige e cultiva são adaptados à "cultura do cassino" líquido moderna, que, por sua vez, é adaptada às pressões e seduções do mercado. Os dois se dão bem entre si, se abastecem e se reforçam mutuamente. Para não desperdiçar o tempo do cliente, nem prejudicar ou impedir suas futuras, mas imprevisíveis alegrias, o mercado de consumo oferece produtos destinados ao consumo imediato, de preferência para um único uso, seguido de rápida remoção e substituição, de modo que os espaços de vida não fiquem congestionados quando os objetos hoje admirados e cobiçados saírem de moda. Os clientes, confusos pelo turbilhão da moda, pela atordoante variedade de ofertas e o ritmo vertiginoso de sua mudança, não podem mais recorrer à capacidade de apreender e gravar – e assim, precisam (e o fazem com gratidão) aceitar as garantias de que o produto atualmente em oferta é "coisa", "a coisa quente", o "must", aquilo "(com/em) que devem ser vistos".[31]

A ação prática dos indivíduos é permeada por concepções funcionalistas do positivismo, que personaliza e padroniza e anestesia o pensamento autocrítico por uma posição favorável à instrumentalização da razão, para uma interpretação tradicional da realidade. Em outras palavras: trata-se da manutenção do existente, eminentemente determinada por uma sociedade administrada, que (im)possibilita fomentar um pensamento crítico e uma ação transformadora, pois "[...] nunca como agora as negatividades foram tão necessárias para iluminar, contrastivamente, as positividades verdadeiras, ou seja, a negatividade enquanto algo que opõe-se ao estabelecido, ou seja, contrariamente às positividades estabelecidas como verdadeiras"[32]. Destarte, o próprio pensar crítico é desconstituído de seu aporte práxico, da possibilidade de tornar-se força prática, enquanto sinônimo de potência transformadora por meio do movimento dialético de sua própria ação/reflexão/ação.

---

[31] BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*. Trad. Carlos Aberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 146.

[32] SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética do escrever:* Kafka, Derrida e a literatura como crítica da violência. Porto Alegre: Zouk, 2018, p. 253.

3 Pensar contra o medo e a barbárie: dialética crítica e direitos humanos

> Quando Adorno e Horkheimer formularam a teoria crítica clássica, gerada pela experiência de outra modernidade, obcecada pela ordem, e assim informada e orientada pelo *telos* da emancipação, era muito diferente o modelo em que se escrevia, com bom fundamento empírico, a ideia de crítica.[33]

A sociedade na qual vivemos ainda carrega os *rastros, os restos, espectros* de barbárie, que se produzem e reproduzem no interior da cultura, sinais de destruição, de morte e de vidas sacrificáveis, o sofrimento e o medo resultantes de lógicas totalizantes[34], que determina quais vidas merecem viver e que vidas podem ser sacrificadas, descartadas. Nesse sentido, Ricardo Timm de Souza, em um olhar prospectivo acerca do tempo que corre, afirma:

> O mundo contemporâneo, em seu veio principal e por exigência inelutável do tardo-tecno-capitalismo, é *de facto* uma imensa e infernal máquina, ou maquinismo, de transformação contínua de qualidades, singularidades, em quantidades, generalidades, ou seja, de transformação do diferente em indiferenciado [...] Mas desde o século XX, e ainda mais nas intempéries desse início de século e milênio no qual habitamos, o real debate-se exatamente nesta contradição: o "está consumado" – "consumado" que não significa, ao fundo, senão a violentação do passado e do futuro no presente totalizante –, sua impessoalidade escatológica, deixa por trás de si um volume imenso de restos, traços, *espectros*, espessuras, sonhos vivos, não aceitos, não relacionados, não resolvidos. O maciço de ruínas benjaminianas continua seu crescimento aparentemente inelutável. E, em meio a esses fatos, as hipócritas promessas de felicidade, esses espíritos vagantes, insuflam-se sempre novamente de aceitabilidade no mundo de escolhas muito escassas.[35]

Nesse âmbito de circunscrição, a partir do século XX estamos imersos em um processo civilizatório em que se desenrola uma profunda crise que se configura, conforme Ricardo Timm de Souza "[...] na mais obstinada e incansável procura da

---

[33] BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 32.

[34] Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica* - tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. 1. ed. Porto Alegre: Zouk, 2020.

[35] SOUZA, Ricardo Timm de. (Dis)pensar o ídolo. Responsabilidade radical no pensamento contemporâneo. *Quadranti*, Salerno. Vol. II, n. 2014, p. 70-72.

absorção do Diferente em um determinado dimensionamento de sentido unívoco – o que temos chamado em muitas circunstâncias "Totalidade" ou processo de totalização"[36]. Essas formas de violência se manifestam de modos multiformes e pluridimensionais, as quais se naturalizaram e se sedimentaram a partir de um pensamento hegemônico e totalizante, que passou a definir os diversos campos de atuação e de gestão das realidades, pensados e motivados estrategicamente. Em outras palavras, a instrumentalização das formas de pensar e os padrões de comportamentos predominantes promovem o autoritarismo e configuram-se como expoentes de transformações sociais e culturais.

Frente a essa configuração, Zygmunt Bauman ao revisitar a teoria crítica, destaca que a dialética enquanto método e caminho do negativo, almeja inserir no interior da história, ou seja, aquilo que escapou à história após a sua exposição por meio da dialética positiva, que sustentou-se pelo viés de sua determinação, o movimento de sua realização. A busca da totalidade, sustentada por intermédio de um método, é considerada incapaz de romper com sua própria pretensão última do conhecimento esclarecedor, que ofusca a própria análise dialética ao fazer a experiência da contradição entre a realidade e a realização dialética.

Vê-se, deste modo, no desenvolvimento dessa abordagem, a categoria da mediação que estabelece a possibilidade do pensamento experienciar as principais contribuições que sobrevivem do princípio de autoconservação e, a todo custo, em vista de sua segurança reivindicam expor a sua pretensa verdade sem separar-se do próprio método, que é intrinsecamente seu aparato essencial e sua segurança. Frente à dialética, a tarefa primordial consiste, na senda do exposto por Adorno, em concebê-la como tarefa, enquanto abertura, isto é, a dialética como liberdade de expressão e de relação recíproca com o seu meio e com suas perguntas. Frente a essa compreensão de crítica Zygmunt Bauman afirma que,

> A necessidade de pensar é o que nos faz pensar, disse Adorno. Sua *Dialética Negativa*, essa longa e tortuosa exploração dos modos de ser humano num mundo inóspito à humanidade, acaba com a frase contundente, mas em última análise vazia: ao fim de centenas de páginas, nada foi explicado. O segredo de ser humano permanece tão impenetrável como no começo da jornada. Pensar nos faz

---

[36] SOUZA, Ricardo Timm de. (Dis)pensar o ídolo. Responsabilidade radical no pensamento contemporâneo. *Quadranti*, Salerno. Vol. II, n. 2014, p. 73.

> humanos, mas é por sermos humanos que pensamos. O pensar não pode ser explicado; mas não precisa de explicação. O pensar não precisa ser justificado; mas não poderia ser justificado, ainda que tentássemos.[37]

Essa crítica se realiza na experiência e o seu conteúdo se recusa a alicerçar-se em forma de sínteses acabadas ou inerentes à totalidade conceitual. Querer tomar a totalidade numa formulação que adquire um sentido único em relação a seu conteúdo submete a realidade ao pensamento totalitário e unívoco. Em outras palavras, a tensão central está na insuficiência daquilo que vai além do conceito como possibilidade de uma crítica imanente. Os principais elementos que os conceitos carregam em si possibilitam a esperança e o alento de uma nova expressão filosófica sem características ou determinações conclusas em suas expressões e procedimentos. Assim, o papel de uma autorreflexão crítica é de acentuar que a realidade está em permanente processo de contradição e que a negatividade da dialética preserva o *lugar do oposto* (do outro), como possibilidade da existência de um conteúdo crítico que produz um pensamento caracterizado como *desuniforme*.

A reconciliação entre pensamento e realidade, dessa forma, pretende partir da mediação com a multiplicidade, a fim de estabelecer e constituir uma relação com o não-idêntico. Nota-se, por conseguinte, que nenhuma razão legitimadora consegue impor a lógica da dominação frente aos *vestígios, escombros e rastros da história* por meio de um pensamento que pretende abranger o real por sua força. A dor se manifesta no silêncio face ao desespero e a esperança consegue sobreviver em gritos e ecos, capaz de revigorar a razão do não-idêntico. O real vem à tona e se manifesta na sua dimensão mais ética possível, pois, conforme destaca Ricardo Timm de Souza o "[...] mundo que afinal de contas está cheio de vestígios e de escombros, em outras palavras, está cheio de *dor*. E achar esperança no meio da dor não é fácil. Porém, o tempo, temporalidade nos ensina que ela está lá".[38]

Essa vitalidade do pensar dialético, na perspectiva adorniana, relida por Zygmunt Bauman, salvaguarda uma racionalidade que permite trazer à superfície, às luzes da investigação, um pensamento que pode proporcionar uma racionalidade que não se identifica pretender possuir uma verdade em si mesma, em se deixar abarcar

---

[37] BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 51.

[38] SOUZA, Ricardo Timm de. Ética em Adorno. In: WERLANG, Júlio Cesar; ROSIN, Nilva (Orgs.). *Theodor Adorno:* diálogo filosófico em educação, ética e estética. Passo Fundo: IFIBE, 2011, p. 48.

pelo sistema organizado na qual está imersa a sociedade contemporânea. O pensamento, nesse sentido, é imposto por um sistema organizado que configura e determina a realidade a partir de conceitos a fim de fortalecer uma ideologia que está fragilizada, e indica um estado de crise em âmbitos multidimensionais.

Considerações finais

Frente ao exposto, por mais aterrorizantes e paradoxais que possam parecer os acontecimentos perpetrados conta a humanidade no século XX, tal lógica totalizante segue em plena ascenção nos tempos que correm, aspectos demarcadores da configuração (geo)política em âmbito mundial. Assim, embora a lógica da máquina biopolítica que define o humano se expresse de formas multidimensionais em cada horizonte conjuntural específico, permanece o desafio constante que se situa no filosofar, a partir de uma perspectiva ético-política, em questionar o o estado de coisas no qual a humanidade está mergulhada, qual seja: "[...] a tarefa de autocompreensão do sentido contemporâneo possível do propriamente humano corresponde à compreensão das possibilidades da ruptura da Totalidade da violência biopolítica através da crítica radical"[39]. Certamente, essa constitui-se como condição primeira para se pensar o *por vir* da democracia, novas formas de vida, (sociabilidade humana e não humana), a compreensão de uma nova noção de usos das coisas, a vida humana como um fim em si mesmo, em um novo *ethos*, que possa romper as amarras vigentes de necropoder, inscrustadas no interior das sociedades atuais.

Enfim, aceitando e adotando a noção de *metamorfose* exposta por Ulrich Beck, que compreende-a enquanto transfiguração, expressão de processos inesperados, que ocorrem e prevalecem além dos domínios da política e da democracia, enquanto efeitos secundários da modernização técnica e econômica mundial, podemos analisar e buscar situar a pandemia como que aquilo que até pouco tempo colocava-se no campo do impensado/impensável, mas que tornou-se real[40]. Nessa esteira, e ao reverso de uma postura pessimista, ou de uma leitura apocalíptica sobre os tempos que correm, embora seja constatável a perpetuaçao do medo e da danificação da vida em escala

---

[39] SOUZA, Ricardo Timm de. *Levinas e a ancestralidade do mal:* por uma crítica da violência biopolítica. Porto Alegre: Edipucrs, 2012, p. 78.

[40] BECK, Ulrich. *A metamorfose do mundo:* como as alterações climáticas estão a transformar a sociedade. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2017, p. 11-12.

ascendente, a pandemia poderá ajudar-nos a rever algumas questões pendentes e que são basilares, quais sejam: um possível redimensionamento da *forma como nos organizamos, como ordenamos à disposição das coisas, os usos de fazemos de si, o uso do mundo, das coisas, visto que, em última instância a relação primeira e originária do ser humano*[41]*, é a relação de uso, pois habitamos um mundo,* o que coloca em xeque a relação de pertencimento, que muito provavelmente será um dos grandes desafios das gerações que vem, sobre sua pertença à terra.

Em suma, certamente algumas demandas passarão a ser recorrentes, dentre as quais, cumpre destacar: a forma com a qual o humano se relacionará com os bens presentes no mundo, a emergência da questão climática, dos sinais de esgotamento que a terra vem apresentando ao redor do globo, até demandas que giram acerca das escolhas políticas futuras, a fim de que a razoabilidade e o bom senso imperem, e que posicionamentos contrários ao saber científico e, de cunho negacionastas, que corroboraram/corroboram para o aniquilamento de tantas vidas que tombaram nesses tempos de pandemia, não se perpetuem no exercício efetivo de poder e de governança estatal, sob pena de se seguir alimentando a máquina biotanatopolítica[42] que tritura vidas, paralisa sonhos e histórias, vozes que foram emudecidas, mas que ecoam, que exigem do exercício do rememorar, enquanto antídoto à produção do medo, da danificação da vida e, em última instância, da morte.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa.* Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar ed., 2009.

ADORNO, Theodor W. Teoria da semicultura. *In: Revista Quadrimestral de Ciência da Educação*, Campinas, ano XVII, n. 56, dez. 1996.

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história*: destruição da experiência e origem da história. 2. reimpressão. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. *Medo líquido*. Trad. Carlos Aberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a.

---

[41] Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
[42] Cf. PONTEL, Evandro. Estado de exceção e a governamentalidade da vida: a guerra como paradigma político. *In: Veritas*, v. 64, n. 3, 2020, p. 1-30. Doi: http://dx.doi.org/10.15448/1984-6746.2019.3.34648

BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo:* a transformação das pessoas em mercadorias. Trad. Carlos Alberto Medeiros. – Rio de Janeiro: Zahar, 2008b.

BAUMAN, Zygmunt. *Tempos líquidos*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007a.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida líquida*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007b.

BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*. Trad. Carlos Aberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. *O Amor Líquido:* sobre a fragilidade das relações humanas. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Trad. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BAZZANELLA, Sandro Luiz; ASSMANN, Selvino José. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2013.

BECK, Ulrich. *A metamorfose do mundo*. Tradução Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2017.

DAVIS, Mike, *et al*: *Coronavírus e a luta de classes*. Terra sem Amos: Brasil, 2020.

DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Trad. Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato si:* sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus, São Paulo: Loyola, 2015.

FREITAG, Barbara. *A Teoria Crítica ontem e hoje*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MASS, Olmaro Paulo. *Racionalidade dialética entre mito e esclarecimento:* uma leitura da dialética do esclarecimento de T. W. Adorno. Passo Fundo: Ifibe, 2013.

MATE, Reyes. *Memórias de Auschwitz:* Atualidade da Política. Trad. Antonio Sidekun. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.

MATE, Reyes. *Meia-noite na história:* comentários às teses de Walter Benjamin sobre o conceito de história. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2011.

MÜHL, Eldon Henrique. Modernidade, racionalidade e educação: a reconstrução da *Teoria Crítica* por Habermas. In: PUCCI, Bruno; OLIVEIRA, Newton Ramos; ZUIN, Antônio Álvaro Soares. *A educação danificada:* contribuições à Teoria Crítica da educação. Petrópolis: Vozes; São Carlos: EFScar, 1997.

PONTEL, Evandro. *Estado de exceção:* estudo em Giorgio Agamben. Passo Fundo: Ifibe, 2014.

PONTEL, Evandro. Estado de exceção e a governamentalidade da vida: a guerra como paradigma político. *In: Veritas*, v. 64, n. 3, 2020, p. 1-30. Doi: http://dx.doi.org/10.15448/1984-6746.2019.3.34648

SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação:* sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

SOUZA, Ricardo Timm de. Ética em Adorno. In: WERLANG, Júlio Cesar; ROSIN, Nilva (Orgs.). *Theodor Adorno:* diálogo filosófico em educação, ética e estética. Passo Fundo: IFIBE, 2011.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Levinas e a ancestralidade do mal:* por uma crítica da violência biopolítica. Porto Alegre: Edipucrs, 2012.

SOUZA, Ricardo Timm de. (Dis)pensar o ídolo. Responsabilidade radical no pensamento contemporâneo. *Quadranti*, Salerno. Vol. II, n. 2014, p. 69-87.

SOUZA, Ricardo Timm de. Ética do escrever: Kafka, Derrida e a literatura como crítica da violência. Porto Alegre: Zouk, 2018.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica* - tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. 1. ed. Porto Alegre: Zouk, 2020.

28. A filosofia e a tarefa de compreender a nossa época: narcisismo, pensamento mágico e racionalidade idolátrica

 https://doi.org/10.36592/9786587424460-28

Oneide Perius[1]

A pandemia e a situação de confinamento e quarentena que fizeram parte de nosso cotidiano neste ano de 2020, nos lançam em uma situação bastante peculiar. Se para alguns significou uma quebra de determinado ritmo de vida e uma reconsideração de formas de ver o mundo e mesmo de agir, para outros, ainda mais numerosos, a pandemia significou a potencialização e intensificação de problemas sociais graves. Nem todos estão no mesmo barco neste momento delicado, conforme destacaram inúmeras publicações em redes sociais. Enquanto alguns tiveram o privilégio de passar esse período confortavelmente instalados em seus condomínios e em suas casas confortáveis, uma grande maioria nem sequer pôde se dar ao luxo de não se arriscar. A pandemia intensificou desigualdades e levou a uma luta duríssima sobrevivência.

O que estamos querendo dizer com isso é que em momentos de crise a estrutura nua e crua de uma sociedade desigual, e o sofrimento que ela produz, tendem a aparecer mais claramente. Mais ainda pelo fato de no Brasil, apesar de não ser o único país onde isso acontece, uma combinação perigosa de autoritarismo político e neoliberalismo econômico revela-se completamente incapaz de fazer frente aos desafios éticos, políticos e sociais vividos neste momento. A fragilidade da democracia e do sistema de representação política; a profunda desigualdade social; um sistema econômico que coloca vidas em segundo plano; tudo isso se revela como pano de fundo, cada vez mais visível, da sociedade brasileira.

A filosofia, como está anunciado no título deste pequeno texto, não pode se furtar a exigente tarefa de pensar o nosso tempo, de revelar a sua lógica de funcionamento, sua racionalidade imanente. As crises ética, política, social e econômica que ora se mostram, não podem ser entendidas como irrupções mágicas. A racionalidade que estrutura o tecido social não se constitui propriamente neste momento de pandemia. Trata-se, na verdade, de uma lógica bastante sólida que nesse

[1] Doutor em Filosofia pela PUCRS. Professor de Filosofia da UFT (Universidade Federal do Tocantins). ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0298-9727. E-mail: oneideperius@uft.edu.br

momento revela sua face mais perversa. Tornar essa lógica legível e mostrar os seus efeitos, em termos de processos de subjetivação, passa a ser o objetivo desse estudo. Obviamente estamos cientes da complexidade da empreitada e da impossibilidade de uma análise exaustiva. O que nos propomos, dessa forma, é destacar alguns sintomas sociais a partir dos quais essa lógica pode se tornar visível.

Os sintomas escolhidos para que possamos realizar a nossa análise são três: narcisismo, pensamento mágico e racionalidade idolátrica. Isto se justifica pelo fato de que são fenômenos que emergem com uma força extraordinária e são capazes de nos contar algo acerca do mundo de onde se destacam. Evidentemente, não estamos propondo uma análise mecânica de uma realidade complexa. Nosso esforço será conduzido muito mais no sentido de perceber, através desses fenômenos sociais, a construção ampla do modelo de racionalidade que organiza a totalidade social.

1 Narcisismo

Na mitologia, Narciso é aquele rapaz que se apaixona pela própria imagem. Morre contemplando sua imagem refletida na água. Mostra-se, assim, completamente incapaz de ver a beleza para além de sua própria imagem. Assim como muitos outros mitos gregos que nos permitem refletir sobre dramas humanos vividos inclusive em nossos dias, o mito de Narciso também parece poder nos ajudar a pensar sobre a dinâmica das sociedades contemporâneas e sobre os sujeitos no interior dessas sociedades. O próprio Freud, como é sabido, fez uso desta figura mítica para pensar certos traços do indivíduo. De maneira um pouco diversa do pai da psicanálise, no entanto, pretendemos acompanhar alguns outros filósofos que pensam o narcisismo para além de uma etapa da constituição psíquica do eu. Trata-se de evidenciar, a partir deste termo, uma lógica social bastante sólida em nossos dias.

A primeira característica marcante desta subjetividade narcísica é um profundo desenraizamento histórico. O passado não interessa mais. A imagem de um presente absoluto ofusca a visão de qualquer outra coisa. O passado vai sendo abandonado e a memória não é mais o lugar de recuperá-lo. Ao invés disso, bancos de dados fazem das máquinas e dos sites os guardiões das informações sobre o passado que, no final das contas, não se integram mais nas visões do mundo do presente. Os múltiplos revisionismos toscos e completamente descabidos que temos a oportunidade de ver

ganharem campo em nossos dias confirmam exatamente esse aspecto. “Estamos rapidamente perdendo o sentido de continuidade histórica, o senso de pertencermos a uma sucessão de gerações que se originaram no passado e que se prolongarão no futuro.”[2]

Dessa maneira, ao se fechar na perspectiva de um presente absoluto e não conseguir mais compreender o passado, também o futuro não lhe interessa mais. O futuro, nesse sentido, passa a ser considerado apenas como uma extensão do presente. Nada de novo pode ter lugar no futuro. Um exemplo disso é a crise ambiental que vivemos. Não há nenhum tipo de preocupação com o mundo que estamos construindo para as próximas gerações, pois a consciência de nosso tempo não consegue sair do círculo narcísico que olha apenas para si mesmo. O futuro, assim, é uma eterna repetição do presente. Como bem destaca Christopher Lasch “O narcisista não se interessa pelo futuro, porque, em parte, tem muito pouco interesse pelo passado.”[3] Nenhuma diacronia tem lugar nessa visão de mundo. A condição para existência de uma subjetividade narcísica é a completa anulação de qualquer diacronia temporal. Tudo é presente. Só o hoje importa. “Viver para o momento é a paixão predominante.”[4] Dessa maneira, o passado passa a ser apenas uma forma de legitimar o presente e o futuro apenas uma perspectiva que repete o que vivemos hoje. Fecha-se o círculo de um presente absoluto que enxerga apenas a si mesmo.

A segunda característica desta subjetividade narcísica que podemos facilmente observar é um profundo abandono de qualquer projeto coletivo. Socialmente estimulados, estes sujeitos fecham-se cada vez mais em seu individualismo que passa a ser, para eles, a medida do mundo. Nas grandes cidades podemos observar os efeitos disso no fenômeno da proliferação dos condomínios. Se coletivamente não se pode resolver os problemas sociais, opta-se pela criação de paraísos artificiais. O importante é que o sujeito se sinta bem imediatamente, mesmo se o mundo estiver desabando. Dessa maneira, a dimensão política – a esfera pública – passa a ser controlada cada vez mais por grupos preocupados unicamente em proteger suas pequenas ilhas

[2] LASCH, Christopher. A cultura do Narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio. Trad: Ernani Pavaneli. Rio de janeiro: Imago, 1983. p.25
[3] LASCH, Christopher. A cultura do Narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio. Trad: Ernani Pavaneli. Rio de janeiro: Imago, 1983. p.15
[4] LASCH, Christopher. A cultura do Narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio. Trad: Ernani Pavaneli. Rio de janeiro: Imago, 1983. p.25

particulares. Projetos coletivos, sempre demorados e que demandam muito empenho, acabam sendo vistos como péssimas alternativas.

É bastante usual, inclusive, que em meio a este estado de coisas, a esfera daquilo que é propriamente o público, o político, seja etiquetado como âmbito da corrupção, como lugar daquilo que é sujo, impuro. "A Política", como diria Hannah Arendt, "baseia-se na pluralidade dos homens"[5]. E continua, "a política trata da convivência entre diferentes."[6] Assim, esta importante filósofa judia, que sofreu na pele os efeitos de um regime ditatorial, e que tentou compreender as origens do totalitarismo, define a política. Ela modifica, assim, a famosa concepção de Aristóteles de que o ser humano é um animal político. Política não é uma propriedade do ser humano, mas é algo que acontece entre os seres humanos. No entanto, na história, poucas vezes este espaço da política, o espaço entre os seres humanos em sua pluralidade, foi somente isso. Tudo parece muito complexo, muito bagunçado, muito provisório quando não há uma instância que realmente decida sobre o que é justo ou não, sobre o que é correto ou não. Assim, o modelo pastoral, de um pastor divino que guia o seu rebanho, foi muito útil como mecanismo de controle e restrição de acesso à esfera do público, do coletivo.

Como bem nos mostra Rancière[7], Platão, por exemplo, no seu livro sobre o *Político* evoca o tempo em que o pastor divino governava diretamente o rebanho humano. O grande problema da política é exatamente este. Enquanto, no âmbito da mitologia, há alguém absoluto, o pastor divino, que governa, na medida em que as sociedades humanas abandonam esta explicação mítica, restam apenas os seres humanos em suas diferenças. O espaço político assim é, propriamente, o espaço do imprevisível e do imponderável. É o espaço da *polis*, onde as coisas são decididas publicamente. Um lugar, inclusive, onde se podem tomar péssimas decisões, onde há tentativas, por vezes frustradas, por vezes acertadas, de decidir acerca das regras, acerca do governo. Um lugar, portanto, onde está garantida a liberdade de ação e de decisão.

Garantir este espaço público de decisão, entre os seres humanos, significa acreditar na capacidade de os seres humanos governarem sua própria vida sem uma autoridade religiosa ou mítica que os determine. No entanto, tão antigas quanto são as

---

[5] ARENDT, Hannah. O que é política? Trad: Reinaldo Guarany. 6.ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2006. p.21

[6] ARENDT, Hannah. O que é política? Trad: Reinaldo Guarany. 6.ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2006. p.21

[7] RANCIÈRE, Jacques. *Ódio à democracia*. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

afirmações deste espaço são também as tentativas de o controlar. As ordens naturais que investem "alguns" de autoridade para as decisões em detrimento de outros, são um exemplo disso. Os múltiplos mecanismos e tecnologias que, ao longo dos séculos, justificaram a necessidade de controle e restrição do exercício do poder de decisão, também apontam para isso. Desse modo, o espaço político é um lugar de tensão entre a exigência de liberdade de ação e decisão e as formas sutis ou explícitas de seu esvaziamento e neutralização em nome da realocação e justificação do poder de ação e decisão àqueles que naturalmente herdaram ou conquistaram esse direito. Neste sentido, as recentes investidas totalitárias, que repetem tantas outras que já aconteceram ao longo da história, só podem ser possíveis em uma época em que a subjetividade dominante é essa que caracterizamos de narcísica. Ou seja, um afastamento do mundo político rumo a um mundo interior de bem-estar e de paz de espírito geralmente vem acompanhado de duras consequências. Subjetividades fragilizadas demais para se envolver em projetos coletivos de longo prazo, criam um vácuo onde se projetam inúmeros ídolos. Como bem analisa Russel Jacoby:

> A subjetividade está se desintegrando sob o impacto de uma sociedade massificada. O ego – o self, individualidade, subjetividade – está adquirindo preponderância no pensamento psicológico justamente no momento em que, na verdade, ele se prepara para abandonar a existência. [8]

Ou seja, em uma sociedade massificada o indivíduo, cada vez atravessado com mais força por uma lógica social que o desintegra e fragiliza, é celebrado como o último reduto de autenticidade e de liberdade. E, ironicamente, é celebrado mais e mais justamente no momento em que deixa de existir, imerso como está numa massa que anula sua individualidade.

Quanto ao terceiro aspecto que pretendemos destacar em relação a essa subjetividade narcísica, é importante olhar para a dinâmica contemporânea das redes sociais. O que essa nova realidade exige dos sujeitos é simplesmente a adesão. Numa espécie de *mimesis* perversa os sujeitos se instalam, sem nenhuma problematização, em bolhas identitárias onde a realidade já não guarda nenhum segredo e onde não existem segundos planos. Um universo kafkiano. A lógica aí é a lógica do raso, do

[8] JACOBY, Russel. Amnésia Social: Uma crítica à Psicologia Conformista, de Adler a Laing. Trad: Sônia Sales Gomes. Rio de janeiro: Zahar, 1977. p.62

superficial. Ou então, para usar palavras Elias Canetti, é a lógica da massa. Nesta lógica não podem haver lacunas. "Qualquer lacuna nesse anel poderia advertir para a desagregação, para a futura dispersão. Mas inexistem lacunas: a massa é fechada para o exterior e fechada em si."[9] Ou então, em outra formulação "As pessoas afluem, provindas de todos os lados, e é como se as ruas tivessem uma única direção. Muitos não sabem o que aconteceu e, se perguntados, nada têm a responder. No entanto, têm pressa de estar onde a maioria está."[10]

Esta dinâmica é bastante visível atualmente naquele que é o avatar da construção das identidades contemporâneas: o perfil. Nas redes sociais o ponto de partida é o perfil. E esse perfil ganha vida, como uma espécie de autômato, assim que alguém interage na rede. Ao ouvir uma música o algoritmo da rede capta imediatamente o "gosto" musical e traça um perfil. A partir desse momento nada de novo acontece. O indivíduo será exposto sempre ao que esta identidade programada deseja. Ao visitar certas páginas, ao ler certas coisas, acontece o mesmo. Bolhas se formam em torno dos perfis, fazendo com que mundo se torne uma eterna repetição do mesmo, um espelho do eu.

As bolhas identitárias nas quais atualmente os indivíduos se instalam, absorvem quase por completo a sua vitalidade e sua capacidade de reflexão. Não há espaço para o pensamento nestes ambientes. A realidade já está pensada programada e resolvida no interior destas bolhas e a tarefa passa a ser simplesmente aderir a alguma delas e defende-la de modo violento.

Assim, participar de determinado grupo implica assumir um conjunto de pensamentos (pensamento entendido aqui não como atividade, mas como produto) que, por mais controversos e absurdos que pareçam, atestam a fidelidade à bolha identitária em questão. Depois de aderir a alguma destas bolhas o sujeito não enxerga mais o que não quer enxergar. O universo virtual torna-se um espelho das suas convicções, uma identidade que vai se petrificando mais e mais na medida em que convive neste espaço. O narcisismo ferido pela impotência real, em um mundo que nega as mais elementares das necessidades à maioria das pessoas, se cura com um culto narcísico bem mais potente de uma subjetividade que passa a construir para si um mundo a sua imagem e semelhança. Qualquer fissura, qualquer contradição que

---

[9] CANETTI, Elias. Massa e Poder. Trad: Sergio Tellaroli. São Paulo: Cia. Das Letras, 2019. p.29
[10] CANETTI, Elias. Massa e Poder. Trad: Sergio Tellaroli. São Paulo: Cia. Das Letras, 2019. p.13

sobreviva nesta realidade é um risco para esta subjetividade inflada. Tal como Adorno já descrevia em seus *Minima Moralia*, a lógica de danificação da vida e o consequente desaparecimento do sujeito enquanto instância que poderia se contrapor ou pelo menos divergir minimamente desta dinâmica social, se completam agora no gesto entusiasta dos sujeitos contemporâneos que celebram o sistema social que os violenta.[11]

O último aspecto dessa subjetividade narcísica que pretendemos ainda destacar é a oposição entre a lógica do desejo e a lógica do gozo que nela se torna visível. Sem entrar em maiores detalhes hermenêuticos e psicanalíticos quanto ao conceito de gozo e de desejo, é possível observar uma preponderância absoluta de uma dinâmica de valorização imediatista do gozo. A lógica do desejo remete à construção processual do próprio sujeito. Trata-se daquilo que o anima e move. O desejo está na base de construção da própria ideia de sujeito. É a energia que torna possível ser quem ele é. Entre frustações e conquistas, o desejo é a própria vitalidade que movimento e dá forma cada vez renovada ao sujeito. Já a lógica do gozo, para que possamos compreender claramente esta diferença, é aquela do prazer imediato, do investimento de toda energia psíquica no instante do gozo. Mostra, portanto, a captura do sujeito por uma exigência imediata.

Em nossa sociedade, e podemos observar isso de forma bastante nítida, esta lógica do gozo nos é imposta a todo momento. Processos de construção e de formação são substituídos por exigências imediatas de prazer. Cada mercadoria, cada oferta, é a promessa de um prazer inadiável. Se na época de Freud a psicanálise estava dedicada a libertar o indivíduo e garantir-lhe a possibilidade de gozar, já que as proibições da moral vigente haviam sido internalizadas e bloqueavam o gozo, em nossos dias o imperativo é outro: gozar o tempo todo. O problema hoje parece ser aquele de libertar as pessoas da exigência de gozar a todo momento. Slavoj Zizek é bastante preciso, neste sentido, em sua análise:

> A situação tradicional do sujeito burguês liberal, que recalca, por meio de sua 'lei interna', seus impulsos inconscientes, que tenta dominar, por meio do autodomínio, sua própria 'espontaneidade pulsional, sofre uma inversão, na medida em que a instância do controle social não mais assume a forma de uma 'lei'

---

[11] Cfe. ADORNO, Theodor W. Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Gesammelte Schriften, Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

> ou de uma 'proibição' interna que exige a renúncia, o autodomínio etc., mas, antes, assume a forma de uma instância 'hipnótica' que inflige uma atitude de 'se deixar levar pela correnteza' e cuja ordem se reduz a um 'Goza!'[12]

A ideia de construção de uma subjetividade que pudesse integrar e refletir sobre sua própria história, que pudesse conviver com alegrias e decepções, que pudesse integrar conquistas e fracassos, é comprometida nesta dinâmica do prazer imediato a qualquer custo. O gozo é a mercadoria mais valiosa no mercado atual.

Pretendemos, dessa maneira, ter apresentado uma síntese de algumas características deste fenômeno contemporâneo que denominamos subjetividade narcísica. Não queremos com isso dizer, no entanto, que esta forma de subjetividade está na raiz da configuração social de nossa época. Muito mais o inverso disso. Trata-se de um sintoma de uma configuração social que precisa ser trazida à tona. No que segue, nosso estudo pretende mergulhar um pouco mais na referida dinâmica social.

2 Pensamento mágico

O que estamos querendo destacar ao apresentar a ideia da emergência de um pensamento mágico como sendo fenômeno importante para compreender nossa época, está diretamente relacionado à subjetividade narcísica que foi detalhada anteriormente. Cada vez mais, subjetividades marcadas pela incapacidade de compreensão da história e profundamente desligadas de qualquer projeto coletivo, tornam-se pequenas ilhas isoladas. As bolhas identitárias e a lógica do gozo imediatista têm lugar a partir disso. Neste contexto, percebe-se a dificuldade que enfrentamos atualmente em vários campos no que diz respeito à compreensão da complexidade da realidade e de seus problemas estruturais. Neste ambiente surge aquilo que queremos designar como pensamento mágico.

Um exemplo excelente disso pode ser observado na cultura política. Como resposta a complexos problemas, geralmente enraizados historicamente, busca-se a resposta numa fórmula simplista. A recente eleição no Brasil, em 2018, é um caso típico disso. Sabendo que a violência, o racismo, a desigualdade e outros tantos problemas estão enraizados na história brasileira e que qualquer proposta de

---

[12] ZIZEK, Slavoj. Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia. Trad: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1992, p.21

enfrentamento destes problemas só pode se mostrar efetiva quando esta longa história for trazida à tona, optou-se por um discurso que os esconde completamente. Escolhe-se um mito que promete fazer com o Brasil aquilo que um adolescente faz com um computador: resetar, começar do zero. Como se isso fosse possível. Cria-se uma mentalidade de que não é preciso enfrentar os problemas. Magicamente vamos resolver tudo isso sem muito esforço. Nisto consiste, em essência, a questão do pensamento mágico.

Na tradição bíblica há um exemplo perfeito desse tipo de racionalidade. E isto serve para nos mostrar que esta é uma tentação ancestral[13]. Trata-se do episódio do bezerro de ouro. Depois de vários anos vagando pelo deserto em busca da terra prometida, e nisto está simbolizada toda dificuldade de uma caminhada coletiva, o povo, no instante que Moisés sobe o monte para falar com Deus, procura uma solução mais fácil. Uma solução que os tiraria magicamente deste caminho de dificuldades. O bezerro de ouro é a promessa de pular para fora dos problemas num passe de mágica. Aliás, quanto menos o sujeito compreende a realidade e a forma mais adequada de nela intervir, mas passa a acreditar na magia. O pensamento mágico, por isso, só pode ganhar tamanho destaque em uma sociedade onde o sujeito se encontra profundamente mutilado.

3 Racionalidade Idolátrica

Em primeiro lugar, ao falar de racionalidade idolátrica, é preciso fazer referência a uma obra extremamente relevante e necessária que vimos surgir neste ano de 2020. Trata-se de uma obra de fôlego do professor Ricardo Timm de Souza, *Crítica da Razão Idolátrica: Tentação de Thanatos, Necroética e Sobrevivência*.[14] Muito do que expressa este capítulo surge da leitura desta obra. Ao partir do termo idolatria o autor pretende explicitar como esta é uma atitude que ultrapassa amplamente o campo religioso. Idolatria aqui é pensada como uma progressiva incapacidade de decifrar a realidade. O idólatra contemporâneo é aquele que não consegue mais acessar a

---

[13] Cfe. SOUZA, Ricardo Timm de; FREITAS, Isis Hochmann de; PONTEL, Evandro; TAUCHEN, Jair; PERIUS, Oneide. (Orgs). A Tentação Ancestral: A questão histórico-cultural do tema da Idolatria ao longo dos séculos e sua relevância na contemporaneidade. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

[14] SOUZA, Ricardo Timm de. Crítica da Razão Idolátrica: Tentação de Thanatos, Necroética e Sobrevivência. Porto Alegre, Editora Zouk, 2020.

realidade. Passa a se mover por entre imagens, conceitos e fórmulas superficiais que lhe prometem a verdade, a redenção. Vilém Flusser o expressa de forma precisa:

> Imagens são mediações entre homem e mundo. O homem "existe", isto é, o mundo não lhe é acessível imediatamente. Imagens têm o propósito de lhe representar o mundo. Mas, ao fazê-lo, entrepõem-se entre mundo e homem. Seu propósito é serem mapas do mundo, mas passam a ser biombos. O homem, ao invés de servir das imagens em função do mundo, passa a viver em função de imagens. Não mais decifra as cenas da imagem como significados do mundo, mas o próprio mundo vai sendo vivenciado como conjunto de cenas. Tal inversão da função das imagens é idolatria. Para o idólatra – o homem que vive magicamente -, a realidade reflete imagens. Podemos observar, hoje, de que forma se processa a *magicização* da vida: as imagens técnicas, atualmente onipresentes, ilustram a inversão da função *imaginística e remagicizam* a vida.[15]

Portanto, no sentido amplo, para compreender o cerne daquilo que se chama de racionalidade idolátrica, precisamos levar em consideração a lógica social ou racionalidade objetiva que move o nosso mundo hoje em dia e, em meio a esta realidade, compreender o papel do sujeito. Como já destacamos, é cada vez mais frágil a constituição subjetiva contemporânea. Neste contexto, as imagens substituem o mundo para o sujeito. Ele não pode fazer mais nada a não ser observar. A realidade se fecha. É isso que ocorre em nossos dias quando somos bombardeados por imagens que pensam o mundo para nós. Imagens de beleza, imagens de felicidade e assim por diante. Combos de imagens são oferecidos aos sujeitos que não conseguem ver o mundo para além delas.

O grande desafio para o enfrentamento desta racionalidade idolátrica, que emerge em um contexto de subjetividades narcísicas e fragilizadas, é conseguir produzir fissuras nestes modelos que pensam a realidade para nós. Ou seja, destituir as imagens veneradas de sua força atrativa. Por exemplo, se há uma imagem de beleza que nos é vendida como sendo absoluta, precisamos cada vez mais apostar em estéticas que não se encaixam nesse padrão. Se uma imagem da verdade nos é apresentada como sendo indiscutível, será preciso mostrar as condições históricas e sociais que tornam esse entendimento da verdade possível. As fissuras nos farão compreender que

---

[15] FLUSSER, Vilém. Filosofia da caixa-preta – ensaios para uma futura filosofia da fotografia. São Paulo: AnnaBlume, 2011. p. 23,24

a realidade é múltipla e plural e que o que certas imagens fazem é reduzir as perspectivas de olhar para este mundo de diferenças. Em síntese, trata-se de recuperar a possibilidade de pensar as imagens e de pensar, também, a partir delas.

Considerações Finais

Quando observamos a enxurrada de lixo ideológico que faz pulular promessas de felicidade e sucesso individual, nos perguntamos como isso é possível em meio ao caos destes cenários contemporâneos de violência e destruição. Se a realidade está difícil, não olhe para ela. Esta parece ser a receita. Porém, quando falamos do exercício sério de fazer filosofia não existem receitas prontas. Nosso estudo pretendeu, dessa maneira, enfrentar e colaborar com o desafio de propor um diagnóstico desta situação. Resistir e persistir em uma análise honesta da realidade, que não desvie o olhar dos problemas reais, já é por si só uma tremenda dificuldade. Ainda assim, toda a capacidade de reflexão, de crítica e de resistência que estão sedimentadas na tradição de pensamento filosófico, continuam sendo um alento e uma esperança quando individualmente, por vezes, nos sentimos esgotados e prestes a sucumbir.

Como está expresso no título deste trabalho, é tarefa da filosofia compreender a nossa época. Sendo assim, não pode se furtar à exposição das formações sociais e subjetivas que compõem a realidade que nos cerca. Esta tarefa, claramente, não tem como finalidade produzir um mapa conceitual completo a partir do qual tudo pudesse ser "explicado". Não se trata de decodificar o mundo criando um novo código mais verdadeiro. Mais do que isso, trata-se de oxigenar o exercício necessário de pensar. Abrir fissuras, sendas, frestas, nesta realidade que os algoritmos já programaram meticulosamente. Expor o sujeito à realidade para além daquilo que já está naturalizado e das imagens que já lhe são familiares. Produzir estranhamento. Talvez esse seja o caminho, o desvio.

Referências

ADORNO, Theodor W. **Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.** Gesammelte Schriften, Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

ARENDT, Hannah. **O que é política?** Trad: Reinaldo Guarany. 6.ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2006.

CANETTI, Elias. **Massa e Poder.** Trad: Sergio Tellaroli. São Paulo: Cia. Das Letras, 2019.

FLUSSER, Vilém. **Filosofia da caixa-preta – ensaios para uma futura filosofia da fotografia.** São Paulo: AnnaBlume, 2011.

JACOBY, Russel**. Amnésia Social: Uma crítica à Psicologia Conformista, de Adler a Laing**. Trad: Sônia Sales Gomes. Rio de janeiro: Zahar, 1977.

LASCH, Christopher**. A cultura do Narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio**. Trad: Ernani Pavaneli. Rio de janeiro: Imago, 1983.

RANCIÈRE, Jacques. ***Ódio à democracia.*** Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

SOUZA, Ricardo Timm de; FREITAS, Isis Hochmann de; PONTEL, Evandro; TAUCHEN, Jair; PERIUS, Oneide. (Orgs**). A Tentação Ancestral: A questão histórico-cultural do tema da Idolatria ao longo dos séculos e sua relevância na contemporaneidade.** Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Crítica da Razão Idolátrica: Tentação de Thanatos, Necroética e Sobrevivência.** Porto Alegre, Editora Zouk, 2020.

ZIZEK, Slavoj. **Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia.** Trad: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

29. “Estou vivo/a”: aprendizagens necessárias Do que pode se transformar em experiência...

https://doi.org/10.36592/9786587424460-29

Paulo César Carbonari[1]

Aprendizagens necessárias: exercício feito ao longo do *acontecimento* pandemia Covid-19. O desejo é refletir sobre o que pode se transformar em experiências, aquelas que podem ser contadas e das quais se pode aprender, trocar, narrar, conversar, dialogar.

Fazemos como proposta de construção, um ensaio, no mais profundo dos sentidos que esta palavra pode ter. Não porque imaginemos que um dia possamos estrear no palco definitivo, mas porque a condição na qual estamos dificilmente permitiria algo diferente.

Um exercício não exaustivo aberto às aprendizagens em construção, aquelas necessárias neste contexto. Nem todas novas, mas todas fundamentais para o momento (e para a vida). Vamos a elas.

Aprender o luto e a enlutar-se

A morte tem sido bastante banalizada nas modernas sociedades do progresso, da correria, do resultado. Afinal, ela representa o oposto de tudo isso. A morte, que sempre foi tida como momento fundamental da vida, alimentou crenças, religiosidades, filosofia e várias construções de sentido, parece que já não sensibiliza tanto. Há humanos para os quais já não faz sentido o luto, como nos lembra Judith Butler[2]. Ela também nos lembra neste contexto da pandemia que estamos diante de um desafio importante: “aprender a enlutar-se pelas mortes em massa significa marcar a perda de alguém cujo nome você não sabe, cuja língua você talvez não fale, que vive

[1] Doutor em filosofia (Unisinos), educador popular (CEAP), educador e militante em direitos humanos (CDHPF/MNDH). Recentemente coordenamos uma pesquisa para o Centro de Educação e Assessoramento Popualr (CEAP) sobre o modo como dirigentes de movimentos sociais se posicionam diante da pandemia. Para acessar o estudo ver https://estudocovid.ceap-rs.org.br/

[2] Ver “*Quadros de guerra*: quando a vida é passível de luto?” (Trad. S. T. M. Lamarão & A. M. Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015).

a uma distância intransponível de onde você mora" [3]. Há, um "luto público" a ser experimentado e vivido. Mas, a lógica do cálculo e a enxurrada de números que chegam pelos boletins epidemiológicos parecem reduzir as vidas e as mortes a insumos de cálculo, possibilidade estatística, o que impede o efetivo reconhecimento de cada singularidade que se perde numa vida que se vai, numa morte que se conta neste contexto. Há um luto comunitário a ser vivido, ainda que não possa ser feito como reverência pública (dadas as condições do enterro neste contexto). O subregistro das mortes (de certa forma autorizado pelo poder público)[4] e a dispensa de exame em Institutos Médicos Legais (IMLs) para o caso de corpos aprisionados[5] poderão gerar a possibilidade de "desaparecidos da Covid". Junto com isto as medidas de restrição ou o cancelamento de velórios públicos reforça uma dificuldade ainda maior de lidar com o luto no contexto da pandemia. A aprendizagem demandada de um "luto Covid" é pela exigência de seguimento dos vivos e de como estes conviverão com as memórias dos mortos e como a sociedade conviverá e significará todos/as e cada uma das mortes, para além de números. As lágrimas pelos estranhos que morreram na verdade são pelos conhecidos que seguem vivos. Não aprender a valorizar a perda comum pode levar a sequer valorizar eventuais perdas pessoais, ou, dito de outro modo, concentrar-se unicamente nas eventuais perdas pessoais parece pouco diante da exigência de enlutar-se com cada morte.

Aprender a diferença entre vulnerabilidade e desigualdade

Todos somos vulneráveis ao vírus que ataca à humanidade e gera a Covid-19. Esta vulnerabilidade vem da ausência de imunidade a qual todos os corpos humanos por hora são ainda suscetíveis (há dúvidas ainda sobre a possibilidade de ficar imunizado para quem já contrai e foi curado da doença) por sua porosidade aos outros

---

[3] Entrevista: "*O luto é um ato político em meio à pandemia e suas disparidades*". Publicada originalmente em *'Truthout'*. No Brasil publicado por *Carta Maior, em* 04/05/2020, tradução de César Locatelli, disponível em www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Pelo-Mundo/Judith-Butler-O-luto-e-um-ato-politico-em-meio-a-pandemia-e-suas-disparidades/6/47390

[4] A *Portaria Conjunta 1/2020* [ver www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2020/03/SEI-CNJ-0857532-Portaria.pdf-2.pdf], entre o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) e o Ministério da Saúde, autoriza estabelecimentos de saúde – na hipótese de ausência de familiares ou pessoas conhecidas do falecido ou em razão de exigência de saúde pública – a encaminhar sepultamento ou cremação sem prévia lavratura do registro civil de óbito.

[5] Ver: https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/03/24/covid-19-iml-rj-corta-autopsia-de-presos-e-a-oab-investiga-subnotificacao.htm

corpos humanos e não humanos contaminados. Não temos como escapar desta "dependência que temos dos outros". Não temos como escapar do que compartilhamos com os demais, o ar e as superfícies diversas... outra coisa é uma tentativa que vem sendo construída socialmente que é o reforço à ideia de "grupos vulneráveis", como se certos grupos humanos pela sua condição de saúde (existência de comorbidades, idade ou outros aspectos) além de sua condição social, étnica, geracional, sexual, agregassem mais chances de ser atingidos – gerando uma certa estigmatização. O desemprego, a precarização do trabalho, as baixas remunerações, entre outras situações são estruturantes das relações nos modos de vida capitalistas. A inexistência de sistemas universais de garantia do direito à saúde ou sua existência precarizada em flagrante processo de "desassistência programada"[6], também é fator adicional de desigualdade e de agravamento da vulnerabilização. O que está em questão neste caso não é exatamente uma situação de vulnerabilidade, mas um agravamento dela em razão da desigualdade e da injustiça. Desse modo, há que se aprender a fundo a diferença entre vulnerabilidade e desigualdade. Sem isso não se fará as necessárias distinções à compreensão dos marcadores que insistem em exclusão e vitimização ao longo de longos processos históricos. Os "vulneráveis" por improdutivos podem ser "descartáveis". O risco é de ter nisso o "aceitável". Há que se aprender a superar o sentido do "vulnerável" neste contexto por seu potencial necropolítico. Mas, podemos entender como a pandemia agrava as vulnerabilidades em razão das desigualdades.

Aprender a frear[7]

A situação vivida em consequência da pandemia Covid-19 mostra uma redução da atividade em boa parte do mundo, ao menos durante um período, particularmente nas economias mais centrais. Isso tem consequências múltiplas que vão muito além da redução do PIB prevista e que, na melhor das hipóteses, será altíssima para a maioria das economias, ainda que não seja igual para todos/as. Por outro lado, a parada indica que é possível desacelerar, ainda que com impacto significativo, contrariando o que, até há alguns tempos se dizia impossível para a maioria dos agentes econômicos do

---

[6] Como já alertava Armando de Negri Filho. Ver entrevista em: https://observatoriohospitalar.fiocruz.br/debates-e-opinioes/em-relacao-ao-acesso-leitos-o-brasil.

[7] Parte da reflexão publicada em https://mndhbrasil.org/momento-para-parar-breves-reflexoes-anti-progresso/ escrita em 06/04/2020, inspirada em Walter Benjamin, Enrique Dussel e Bruno Latour.

capitalismo avançado. Claro que nem todos/as perdem o mesmo tanto e há muitos/as que estão ganhando neste momento, inclusive com aquilo que de fato é a guerra (comercial, entre produtores de material de proteção e os que deles necessitam que têm e os que não tem dinheiro para sabotar, digo comprar). Mas, será que a situação atual, se quisermos que a margem a que viermos a chegar depois desta invernal travessia seja razoavelmente mais humanizada, não requer que não seja suficiente desacelerar e até mesmo nem frear, mas sim pensar modos de parar o sistema? Seria o acontecimento da Covid-19 um freio, um freio duro, daquele que produz uma parada duradoura, ao progresso necrófilo que levou a esta situação? Ou, dito de outra forma, seria este acontecimento suficiente para ter uma carga transformadora? Se sim, em que sentidos? Sou dos que tendem a defender, por acreditar na possibilidade de uma margem mais humanizada e pós-capitalista, em potência, em construção na travessia, que não basta desacelerar nem frear... é preciso parar! E não basta um "freio de arrumação" ou uma "parada estratégica". No fundo do debate está a necessidade de crítica radical à noção de progresso produzida pela modernidade e o potencial transformador que esta critica pode carregar.

Aprender a combater a necropolítica e a necrofilia[8]

A ação de um governante pode ser no sentido de promover a vida, a sua produção, reprodução e desenvolvimento, ou sua destruição, senão para todos/as, para determinados grupos humanos que, por algum motivo, considera inimigos, converte a política em necropolítica e se orienta por uma posição que se pode chamar de necrofilia.[9] O pronunciamento em cadeia nacional do mandatário do Brasil (em 24/03/2020) e suas várias e reiteradas posições no enfrentamento da Covid-19 são expressão de necropolítica em estado puro ("E daí?"). O agir em favor da destruição da vida e da promoção da morte transforma a política em guerra por outros meios, em

---

[8] Escrito em 25/03/2020 e publicado no Facebook do autor. Inspirado em Achille Mbembe (*Necropolítica*). Ver A entrevista aos canais Gaúcha ZH do Rio Grande do Sul recebeu o título "Pandemia democratizou o poder de matar", publicada em 31 de março de 2020. Disponível em https://gauchazh.clicrbs.com.br/politica/noticia/ 2020/03/pandemia-democratizou-poder-de-matar-diz-autor-da-teoria-da-necropolitica-ck8fpqew2000e01ob8utoadx0.html

[9] Erich Fromm em *O Coração dos Homens* (Rio de Janeiro: Zahar, 1967), diz que: Literalmente "necrofilia" significa "amor aos mortos", assim como "biofilia" significa "amor à vida". Este termo é trabalhado por Paulo Freire em *Pedagogia do Oprimido* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975). Para ele, "[...] A opressão, que é um controle esmagador, é necrófila". A opressão em geral é feita para a morte: ela "nutre-se do amor à morte e não do amor à vida" (1975, p. 74).

necropolítica e a vida em amor à morte, em necrofilia. A promoção da morte se constitui em prática cruel que desampara. Num jogo de (ir)responsabilidade mortífera, anima a autodestruição e a destruição alheia. É o contrário do que se esperaria razoável, saudável. Mas há uma racionalidade nesta prática, uma racionalidade mortífera, uma versão ainda mais cruel da racionalidade vitimária. O raciocínio destes senhores é simplesmente incrível: haverá mortes, serão do grupo dos mais vulneráveis, não teremos como evitá-las, a maioria não é de grupo de risco, logo voltaremos ao trabalho (não à vida, pois a ela nem todos/as voltarão!) normal, afinal, é necessário evitar o estrago econômico (perder lucros). Isto tudo com uma boa dose de maldade adicionada: faça-se tudo isso para proteger pois entre morrer de vírus e morrer de fome, a quem haverá de morrer, melhor que morra de vírus, já que assim não vai comprometer quem seguir vivo e sem fome por ter acumulado ainda mais (os que assim pensam acreditam haver leitos de tratamento intensivo e respiradores mecânicos disponíveis exclusivamente para eles, e os há!). A crueldade necropolítica não é nova, é estruturalmente constitutiva do capitalismo (veja que o mandatário se alinha a posição pública de senhores do mercado). Essa é a crueldade mais atroz que vai se instalando nas entranhas do terrível e vai se traduzindo em isolamento anti-solidário que promove a saída de casa, a volta ao trabalho, a reabertura de tudo (comércio, escolas ...), no afã de promover cuidado. Um cuidado ao avesso, que é puro descuidado! Para quem tece loas à virtude do egoísmo, não há mesmo porque se preocupar com o social, com os outros, com o nós. O eu está sempre acima de tudo e de todos. Todo altruísmo piegas é sinal de fraqueza. Ao modo do atleta, forte e destemido, há que se brandir o próprio ego e colocá-lo na rua, na batalha, contra a covardia. Há uma coragem insana no eu. Ele pode tudo. Não será uma "gripezinha" que haverá de derrubá-lo. Não se pode alimentar a "moral dos escravos", sempre afeita a vitimoses, a ressentimentos... O egoísmo do eu autoproduzido e produtor de tudo e de todos vencerá... Pensam e agem em favor da morte, dos outros (acreditam). Haja a aprender!

Aprender a lidar com a superabundância da informação

Uma das características da sociedade da informação é a superabundância de disponibilização de informações, o crescimento das *fake news* que contrasta com a

dificuldade de viabilização de critérios para lidar com ela. Também parece haver o crescimento de um fenômeno: a superoferta e hiperabundância de informações leva à exaustão e ao abandono da busca crítica da procedência, da fonte, da verdade entre outros aspectos, dito de outro modo: é tanta informação que não tem como checar e por isso melhor *deixar para lá*! – consequência parece ser a "desinformação generalizada", que a Organização Mundial da Saúde (OMS) caracterizou como "infodemia"[10], a infecção por *fake news*. Este quadro se agrava pela presença forte de posições negacionistas, anticientíficas e anti-intelectualistas disseminadas na sociedade, mas também feitas por autoridades públicas. Estas posturas não são novas, mas têm se ampliado no período da pandemia. Isso se soma à baixa formação científica da população, dado que inclusive várias autoridades se referem à ciência no seu sentido arcaico, muito longe do conceito contemporâneo – como veremos abaixo. A maior parte das pessoas, conforme indicam várias pesquisas de opinião realizadas informaram conhecer a pandemia e também as recomendações de cuidado o que sugeriria um consequente comportamento coerente. Todavia ele parece não se seguir deste modo. O enfrentamento das *fake news* é um dos desafios mais difíceis, sobretudo por estarem disseminadas na sociedade e nos diversos meios, especialmente as redes e mídias sociais. Uma consideração: a precária infraestrutura de comunicação disponível nas comunidades mais empobrecidas e de periferia onde há acesso à internet e o uso de aplicativos (principalmente o Whatsapp) faculta o acesso ao básico do que se pode utilizar pelo meio eletrônico, comprometendo significativamente o acesso e o uso de ferramentas eletrônicas com mais condições e qualidade, sendo que neste momento esta condição revela mais uma das facetas da desigualdade que assola aos/às que já estão vulnerabilizados pela precariedade potenciada pelo ultraneoliberalismo. Somam-se a tudo isso os impactos ainda incalculáveis do controle e da vigilância[11].

---

[10] Ver: https://www.bbc.com/portuguese/13570 e ver também https://cee.fiocruz.br/?q=node/1130 e https://www.telesurtv.net/bloggers/.html

[11] Ver **Shoshana Zuboff**, "Um capitalismo de vigilância", *Le Monde Diplomatique Brasil,* edição 138, 3 de janeiro de 2019, disponível em https://diplomatique.org.br/um-capitalismo-de-vigilancia/; e Byung-Chul Han, em "*Psicopolítica:* o neoliberalismo e as novas técnicas de poder (Trad. Maurício Liesen. Belo Hoizonte: Âyinè, 2018) e Yuk Hui, em "*Fragmentar el futuro*. Ensayos sobre tecnodiversidad" (Buenos Aires: Caja Negra, 2020).

Aprender a enfrentar os novos totalitarismos inclusive do homo oeconomicus

As sólidas preocupações com a vigência do totalitarismo próprio do estado de exceção expressas por vários pensadores, entre os quais, não sem muitas críticas Giorgio Agamben, a rigor parece se revelar como sugere Boaventura de Sousa Santos, uma certa "normalidade da exceção" ou uma "excepcionalidade da exceção" que não temos como deixar de tomar em conta e de com ela trabalhar.[12] Há ainda o embate entre os diversos neoliberais entre si e as diferenças destes com os "solucionistas", sejam eles punitivistas ou progressistas[13]. Mas há uma dimensão tão forte quanto esta que é a ditadura do capital, na qual parece ainda parece vigir o *homo oeconomicus*[14] neoliberal... na qual a superexploração da riqueza natural e do trabalho se tornaram imperativo existencial, e o modelo da empresa invade (ou pretende invadir) toda a sociedade, transformando inclusive os indivíduos em empresários de si mesmos. Sendo cada um empresário de si, o fato de não conseguir se reproduzir economicamente num contexto como o de uma pandemia, resulta em frustração do próprio mérito, em incapacidade de autoproteção, ou pelo reverso, na necessidade da afirmação da capacidade de si mesmo enfrentar a tudo, inclusive essa "gripezinha", afinal, não dá para parar, não tem como deixar de ganhar dinheiro (e a posição presidencial explora e alimenta estes posicionamentos de modo perverso). Quem não ganha dinheiro não vive. A vida fica secundada ao dinheiro *tout court*, o dinheiro, o tudo, inclusive a vida, pelo dinheiro, ganha primazia. Será ele suplantado ou seguirão os mais pobres precisando fazer cálculos terríveis entre satisfazer ao mínimo as necessidades básicas dado o imenso acumulado de precarizações e vulnerabilizações e cumprir exigências sanitárias elementares, para as quais sequer há disponibilidade de recursos (falta água e sabão!)? E ainda tendo que ouvir que se não conseguiram suportar adequadamente a este cálculo cruel, terá sido por falta de mérito, afinal, vence

---

[12] Como sistematiza Boaventura de Sousa Santos em "*A Cruel Pedagogia do Vírus*" (Coimbra: Almedina, 2020). Ele diz: "a excepcionalidade desta exceção não lhe permitiu pensar que há exceções e exceções e que, em face disso, teremos de distinguir no futuro não apenas entre Estado democrático e Estado de exceção, mas também entre Estado de exceção democrático e Estado de exceção anti-democrático".

[13] Ver "*Solucionismo*, nova aposta das elites globais", de **Evgeny Morozov, t**radução de **Simone Paz. Publicado em *Outras Palavras* de 23/04/2020. Disponível em** https://outraspalavras.net/tecnologiaemdisputa/solucionismo -nova-aposta-das-elites-globais/

[14] Ver artigo de Castor M.M. Bartolomé Ruiz, "Pandemia e as falácias do homo economicus", *IHU On Line,* de 19/04/2020. Disponível em www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598157-pandemia-e-as-falacias-do-homo-economicus

a competição quem gerenciar a si mesmo como se fosse uma empresa, como se fosse um “empresário de si”. Caso não tenha sucesso, lamentavelmente terá sido por ineficiência e por incompetência gerencial.

Aprender a dignidade da vida

A vida é o que se coloca como condição de todo valor: a vida não tem valor, é valor. A vida não está disponível para ser relativizada ou condicionada a qualquer outro valor, de modo que nela está uma dignidade própria e não suplantável, que não pode ser ultrapassada[15]. A vida é a condição material para todas as demais condicionalidades específicas. A fragilidade da vida que torna a todos os corpos vulneráveis à contaminação do vírus, sua finitude e sua construção como parte de um amplo processo vital do conjunto do cosmos e particularmente da Mãe Terra, não a colocam em secundidade, pelo contrário, a inserem nesta ampla teia vital. A vida é também finalidade omnidimensional de todas as decisões e de todas as ações, não suscetível a ser posta como mais uma das finalidades, exatamente por sua indisponibilidade. A vida, e suas necessidades, não é um fim para o qual se podem calcular meios eficazes. Ela é condição de todo fim e a possibilidade de ter fins específicos. E isto é tão objetivo quanto qualquer fim especifico. Assim, a vida também não é um direito, ela é a condição de todo Direito e de todos os direitos: em sentido profundo, todos os direitos específicos só fazem sentido para a vida. O que significa que está na interdependência, alimentando e se alimentando do conjunto dos processos vitais. Não é possível aceitar que se possa abrir um falso conflito entre vida e dinheiro, por exemplo, como se tem sugerido em vários contextos nos debates da pandemia, como se o dinheiro estivesse no mesmo nível que a vida. Ora, todo dinheiro, todo trabalho, toda economia, só fazem sentido se for para alimentar a vida.

Aprender direitos humanos

A humanidade não é um dado, assim como os direitos, é construção em disputa

[15] Fundamental retomar a posição da Ética da Libertação formulada por Enrique Dussel, que neste momento ganha uma força e atualidade incontestáveis. Ver *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão* (1998) (Petrópolis: Vozes, 2000). Ver também o artigo recente de Enrique Dussel: “Cuando la naturaleza jaquea la orgullosa modernidad”, publicado no Blog *Nuestramerica*. Mar. 2020. Disponível em http://nuestramerica.cl/ojs/index.php//view/111/146.

num contexto desigual e com várias compreensões que apontam para universalidade, a diversidade, a interdependência e a indivisibilidade dos direitos humanos. A garantia dos direitos humanos no contexto da pandemia exige ampliar sua aprendizagem como agenda de educação popular em direitos humanos. Aprender direitos humanos é fundamental em todos os momentos, neste ainda mais, para que nenhum dos direitos seja negado, sacrificado ou violado por qualquer razão que seja: uma crise sanitária não é motivo para justificar violações de direitos humanos. Os direitos se radicam na dignidade como sentido próprio do humano e que não está, de forma alguma, à disposição de qualquer condicionalidade ou seletividade. Ela é condição de fundo para os processos e baliza as dinâmicas de afirmação de direitos. Esta perspectiva histórico-crítica e popular de direitos humanos está em disputa com visões punitivistas, seletivistas e meritocráticas de direitos humanos.[16]

Aprender que saúde é um bem comum e um direito humano

Ainda que cada pessoa singularmente tenha suas próprias condições biológicas, físicas, emocionais e psíquicas, carecendo de uma atenção única e de cuidados próprios, a saúde tem sempre um impacto público, social, por isso é um bem singular, pessoal, mas que será tão mais bem preservado quanto preservado como bem comum. Pela ausência também é fundamental perceber que, quando alguém precisa de cuidados de sua saúde fica na necessidade de apoio de outros/as. Assim que a pandemia por ser consequência de um vírus altamente contagioso, nos ensina mais do que nunca que se não houver compromisso comum, não haverá preservação da saúde dos indivíduos. Ela recoloca na agenda o sentido do comunitário como mediação imunitária, imunológica. O Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (PIDESC)[17], ratificado pelo Brasil (1992), inclui entre os direitos humanos o direito humano à saúde. Um direito universal a ser protegido universalmente, por sistemas universais, não um serviço a ser oferecido pelo mercado para quem tiver

---

[16] Trabalhamos mais a fundo estas questões em "*Direitos Humanos: tudo a ver com a nossa vida*" (CDHPF, 2020 – segunda edição está disponível em https://cdhpf.org.br/wp-content/uploads/2017/01/DH-tudo-a-ver-com-a-nossa-vida.pdf). Para a análise crítica das posições conservadoras ver "Os sentidos dos direitos humanos: reflexões nos 70 anos da DUDH" publicado na *Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos* da Unesp (Vol. 7, n. 1, Jan-Jul. 2019, disponível em www3.faac.unesp.br/ridh/index.php/ridh/article/download/658/279).

[17] Disponível em www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Sistema-Global.-Declara%C3%A7%/pacto-internacional-dos-direitos-economicos-sociais-e-culturais-1966.html

condições de arcar com o pagamento. Na pandemia, fundamental é que os sistemas de saúde sejam universais e que todos os serviços privados estejam sob a condição de serem requisitados pelo sistema público. Neste sentido, a defesa de leitos para todos e todos os leitos ao serviço público é fundamental, o atendimento pronto e em qualidade e quantidade adequadas, entre outros aspectos e, junto com isso a promoção da atenção primária e seu fortalecimento, são medidas essenciais para que o processo de atenção à pandemia e os demais agravantes da saúde sejam tratados sempre como direitos.

Aprender a viver novas temporalidades

A experiência da temporalidade é constitutiva da convivência humana. Uma situação como a da pandemia recoloca o sentido da temporalidade,[18] particularmente porque tem exigido uma certa ampliação do presente, dada a urgência das situações e dos cuidados necessários à proteção da saúde. A temporalidade pode ser homogênea e vazia, mas pode também ser intensa e ser *tempo-de-agora*. Pode se orientar pela crença no progresso aberto, mas também pode ler regressos persistentes nele ou contra ele. Neste sentido, a atenção aos acontecimentos dos direitos humanos, das violações dos direitos, realizada nos cotidianos, de modo a garantir o registro e, se necessário, as providências de responsabilização é parte desta temporalidade intensa e nada vazia. Há um particular que neste contexto se coloca, o que decorre das subnotificações, já que indica se "perder no tempo", difícil "reter o tempo", mas precisa ao menos que reste o "testemunho". A memória se faz como exercício do tempo no tempo e ela, com certeza, é alimento para que a intensidade da vivência seja transformada em experiência.

[18] Boaventura de Sousa Santos diz que: "A hiper-contemporaneidade do novo vírus assenta em algumas características particularmente instigantes. Primeiro, o novo vírus interpela tão profundamente a nossa contemporaneidade que é legítimo ver nele uma megafratura abissal, um novo Muro de Berlim [...]. Segundo, o vírus converte o presente num alvo móvel, constituído não apenas pelo que podemos fazer ou planear agora, mas também pelo que de imprevisível nos pode acontecer. [...]Terceiro, o novo vírus dramatiza a medida em que o passado arcaico faz parte do nosso presente [...]. Finalmente, o coronavírus exacerba a pulsão apocalíptica". Ver "O coronavírus, nosso contemporâneo", publicado por *Outras Palavras,* em 12/05/2020 Disponível em https://outraspalavras.net/pos-capitalismo/o-coronavirus-nosso-contemporaneo/.

Aprender a estar em travessia

Entender-se em travessia é compreender que a primazia é do processo, do andamento. Ele tem sentido, ainda que não se tenha certezas a respeito do que haverá de ser logo ali adiante. O futuro é uma incerta, sempre foi... mas está nas mãos dos sujeitos incidir para sua construção. A travessia alimenta o desejo de chegar a uma posição melhor do que aquela na qual já se esteve, a construir alternativas concretas para o futuro. Aprender a paciência do processo e, junto com ela, a constância e a persistência, exige coragem e solidariedade para que o processo possa ser feito com a participação e o engajamento de todos e todas que estão nele – para que ninguém fique para trás, ainda que que seja "um ninguém". Não há um passo que possa ser dado que seja mais relevante do que outros, nem mesmo dar um passo sem que se esteja disposto a seguir. Se o caminho se faz ao caminhar, como diz o poeta, então ao caminhar em travessia. Uma travessia longa, difícil, perigosa, nada mais humano!

Aprender do inacabamento

A condição humana de ser mais, como sugeriu Paulo Freire, tem por base a consciência do inacabamento. Saber-se inacabado inclui aprender-se inacabado. Isso inclui abertura, força na potência e uma certa recusa às "potestas" e suas institucionalidades que operam na manutenção. O inacabamento abre para a exigência de transformação. A pandemia coloca um desafio de fundo que é o de compreender-se inacabado. Aprender que esta condição de finitude nos põe diante da morte e do sofrimento como experiências humanas que não são modos sacrificiais, mas constitutivas de modos de ser outros e de relacionar-se em solidariedade. Saber-se outro, aprender a fazer-se alteridade e a acolhê-la, esboçar trajetórias de polinização das relações, é o que se traduz deste sentido de inacabamento. A pandemia exige abertura para a potência que se abandona no cuidado e na responsabilidade como resposta aos outros e às suas carências. É o oposto do fechar-se egoísta e do proteger-se em isolamento social (ainda que o isolamento físico seja necessário) como fechamento sobre si mesmo. A dignidade humana se coloca como referência que não deixa confundir inacabamento com relativização. Ainda que histórica, a dignidade é balizadora de todo valor.

Aprender uma nova proximidade

As exigências de distanciamento físico (esta construção estranha que tem sido disseminada como a melhor forma de "cientificamente" lidar com a pandemia e que, a rigor, é o modo mais ancestral de se proteger de doenças contagiosas, o mais elementar do bom senso) põem em ação uma nova proximidade. Aparentemente o que se propõe é o oposto da proximidade, o afastameno. Todavia, o que está em questão é aprender novos modos de proximidade que incluim um profundo respeito e responsabilidade com a alteridade. Só leva a sério e realiza com rigor o distanciamento quem aprendeu a estar muito próximo dos/as outros/as, porque entendeu que o melhor modo de estar junto é exatamente se distanciar para que o outro seja protegido, seja amparado, seja cuidado. O desejo de abraçar e beijar, de tocar, estabelecendo a proximidade dos corpos físicos persiste e se traduz em necessidade permanente. Ainda que possa ser experimentada, sempre o será com uma ampla margem de preocupação. Aprenderemos a encontrar meios de fazer este contato com cuidado e proteção. Esta impossibilidade é difícil de ser explicada às crianças pequenas, mais difícil ainda de ser negada a elas, sobretudo nos momentos mais críticos de quarentena protetora (com isolamento total por vários dias seguidos), por exemplo. Abraços eletrônicos, toques de pés ou de cotovelos não substituem "abraço de urso", beijos ardentes ou "conchinhas"... ufa, haja aprendizagem!

Aprender a buscar uma nova margem (qual "inédito viável")

O desejo do infinito, o desejo do impossível, o exercício da imaginação criativa, são fundamentais para manter viva a humanidade e, sobretudo, para que a vida não seja normalizada, inclusive aceitando práticas desumanizadoras – o que requer exercício das potências para "um outro mundo possível"[19]. A travessia leva a uma margem, mas a qual margem? Será uma nova margem utópica ou distópica? Esta é

[19] Ver as sugestões de dez virtudes para um outro mundo possível de Leonardo Boff: 1) *cuidado essencial,* 2) *sentimento de pertença*, 3) *solidariedade e a cooperação,* 4) *responsabilidade coletiva,* 5) *hospitalidade como dever e como direito,* 6) *convivência de todos com todos,* 7) *respeito incondicional,* 8) *justiça social e igualdade fundamental de todos,* 9) *busca incansável da paz,* 10) *cultivo do sentido espiritual da vida*.. Ver o artigo "*PÓS-COVID-19: que visão de mundo e que valores desenvolver?"*. Trata-se de um resumo das "*Virtudes para um outro mundo possível*" (3 vol., Vozes 2005-2006). Artigo publicado pela *Carta Maior*, 10/05/2020. Disponível em https://leonardoboff.org/2020/05/08/pos-covid-19-que-visao-de-mundo-e-que-valores-desenvolver/.

uma questão dura que se coloca e, certamente será tão mais elaborada, assim como o desejo e a imaginação serão tão mais efetivos e fortes, potentes e animadores, quanto mais se alimentar a aprendizagem que fortalece estas possibilidades. O futuro não está dado, mas também não será inexorável. Será a construção que se for fazendo na travessia. O "inédito viável", como o chamava Paulo Freire, surge quando se é capaz de transpor uma "situação limite". Mas para isso há que se empreender "ações limite"[20]. Sem que a questão seja intencionalmente colocada, dialogada, refletida, criticada não se chegará a um termo necessariamente mais humanizador, até porque a regressividade e a barbárie seguem tão fortes e vigentes, infelizmente.[21] Alimentar o desejo e a imaginação é neste momento tão necessário quando nos alimentarmos de realidade.

Aprender a lidar com e na incerteza

A incerteza foi abolida do universo do conhecimento pela modernidade, que a reconheceu motor para o começo da investigação, mas que deveria ser completamente superada por ela mediante "ideias claras e distintas" sobre as quais não pudesse permanecer qualquer dúvida e para chegar a um "saber absoluto". Toda a ciência moderna se afirmou como produção de leis capazes de explicar descritivamente os fenômenos naturais para dominá-los, tê-los sob controle total. Felizmente a quântica[22] mostrou que não há certeza na ciência e que sua melhor contribuição é sugerir hipóteses explicativas que são razoáveis para dar conta da realidade, mas que nunca são certezas e menos ainda absolutas. Elas são aquelas que melhor sugerem responder aos problemas levantados. Não ter certeza ou estar diante da indeterminação não significa ausência de verdades ou mesmo de explicações para os fenômenos. Pelo contrário, significa uma posição epistemológica de abertura para as alternativas

[20] Uma releitura atenta de Franz Hinkelammert, em "*Crítica à Razão Utópica*" (Trad. Álvaro Cunha. *Rev. H. Dalbosco*, São Paulo: Paulinas, 1988) é salutar.

[21] Como, aliás, nos lembrava bem Theodor Adorno em "Educação após Auschwitz" (In: *Educação e Emancipação*. 3. ed. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 2003, p. 119-138) e Walter Benjamin, com seu "ângelus novus", em *"Sobre o Conceito de História"* (In. LÖWY, Michael. *Aviso de Incêndio:* uma leitura das teses "Sobre o Conceito de História". Trad. W.N.C Brandt [Trad. das Teses por Jeanne M. Gagnebin e M. L Müller]. São Paulo: Boitempo, 2005).

[22] Trata-se do artigo "*Sobre o conteúdo descritivo da cinemática e da mecânica teórica quântica*" (1927). Para uma exposição do princípio ver "The uncertainty principle" (In: *Standford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: https://plato.stanford.edu/entries/qt-uncertainty/. Em português, entre outras ver, W.A. Heisenberg, "*Imagem da natureza na física moderna"* (Lisboa: Editora do Brasil, 1980).

explicativas e para a permanente busca. Por esta razão é que a incerteza combina com a travessia, não a travessia entre a incerteza e a certeza, mas a travessia como incerteza, como convivência positiva com ela, o que requer humildade, paciência e, acima de tudo, aguçado compromisso com a construção do conhecimento como colaboração. Ainda que a pandemia pareça exigir certezas, que logo seja fornecida a solução, que esta solução seja segura e definitiva, ainda assim toda possível solução, como sabemos, será provisória e circunscrita ao possível, portanto nunca será certeza e nem mesmo absoluta. Aceitar a incerteza não é sinônimo de aceitar negligência ou relativismo. É aceitar o que o velho Sócrates já sugeria a quem se sabia sábio, o "sei que nada sei". Assim, uma das aprendizagens do momento de pandemia ainda que pareça ser muito difícil aceitar esta possibilidade é de lidar positivamente com a incerteza. A precaução[23], neste sentido aparece como elemento chave.

Aprender a ser solidário em solidariedade

A solidariedade é uma qualidade humana que se orienta pela construção de relações de alteridade e que se afirmam como simpatia com as diversidades e pluralidades, em abertura e aliançamento. Ela contrasta frontalmente com o egoísmo como virtude e com a condenação que o individualismo que lhe dá guarida faz do altruísmo. Há uma necessária e fundamental distinção a fazer em favor do "*amor próprio*" e em detrimento do *"amor de si"*. A centralidade está na cooperação não como mediação para manter processos competitivos, mas exatamente na sua efetivação como finalidade. A solidariedade exige afastar-se do paternalismo que não reconhece e nem respeita a autonomia e nem mesmo se insere em processos de emancipação dos/as sujeitos/as. A solidariedade é exercício de construção da responsabilidade com o/a outro/a, tomando suas dores e sofrimento ao próprio encargo e, portanto, dando uma resposta proativa, engajada e comprometida no enfrentamento das problemáticas. A organização da solidariedade inclui também atender às emergências em meio às crises humanitárias que cobram respostas urgentes. O socorro às situações de fome e de insegurança alimentar e nutricional, a promoção de campanhas de apoio aos mais empobrecidos com alimentos e material de higiene e limpeza, entre outras

[23] O artigo "*Princípio de precaução*" de Domenico Marrone, publicado originalmente em *SettimanNews*, 07/05/2020, discute este tema. A tradução de Luisa Rabolini foi publicada por *IHU On Line*, em 09/05/2020, disponível em www.ihu.unisinos.br/598762-principio-de-precaucao

ações, são formas de expressar a solidariedade. Mas a solidariedade também se expressa no engajamento em causas e lutas comuns por direitos e por reconhecimento, na produção de alternativas que corajosamente enfrentem as desigualdades que atacam aos que estão desamparados da proteção e do cuidado necessário para fazer frente à vulnerabilidade representada pelo novo coronavírus. A vida se constrói em cooperação, submetida à qual estão, inclusive as potenciais competições: "Ubuntu tio: como uma de nós poderia ficar feliz se todas as outras estivessem tristes?".[24] Pode-se aprender a amar, e este é o desafio.

Aprender a imunidade

Diante de uma doença contagiosa como a Covid-19 todo o esforço vai no sentido de encontrar mediações de imunização. A mais antiga das práticas já criadas pela humanidade, que é o isolamento dos que estiverem contaminados e o distanciamento para evitar contaminação, é que tem sido recomendado. Há uma expectativa forte e um esforço importante da comunidade científica e dos Estados para encontrar uma vacina, até porque há inclusive dúvidas sobre a imunização por quem já tenha sido contaminado pelo vírus. Neste sentido, a imunidade emerge como um elemento forte de necessidade de aprendizagem. Todavia não se pode esquecer dos alertas de Roberto Espósito que mostram como há uma relação estreita entre imunidade e comunidade, particularmente no que diz respeito ao uso da imunização como determinação para a participação ou não de uma comunidade: "a imunidade, que serve para proteger a vida coletiva, pode chegar a negá-la"[25]. Se por um lado os corpos humanos (e até as comunidades) precisam de imunidades para sobreviver, por outro lado, a imunização pode determinar limites para quem pode fazer parte da comunidade (são muitos os exemplos de estratégias de exclusão por este processo, o exemplo mais conhecido é o que se fez com as pessoas com hanseníase ou com doenças mentais ao longo da

[24] Uma versão reconstruída da história que dá uma síntese do significado de Ubuntu: www.espacoubuntu.com.br/a-filosofia.html. Para mais informações ver a edição nº 353 do *IHU On Line* em www.ihuonline.unisinos.br/edicao/353. Ver também https://filosofia-africana.weebly.com/

[25] Entrevista de Roberto Esposito publicada no *L'Osservatore Romano*, em 05/05/2020. A tradução de Luisa Rabolini foi publicada por *IHU On Line,* 06/05/2020. Disponível em www.ihu.unisinos.br/598664-a-primeira-imunizacao-e-o-direito-entrevista-com-roberto-esposito

história). Assim que há uma aprendizagem fundamental a ser construída como parte da experiência da pandemia no campo da imunização e seus riscos.[26]

Aprender espiritualidade

Os seres humanos somos abertos ao infinito e a espiritualidade[27] (que não necessariamente se converte em religião institucionalizada) é parte da vida humana. A saúde mental e a vida emocional em boa medida estão bastante ligadas à qualidade da vida espiritual. Ela exige também observar que há uma dimensão imaterial que se revela nas diversas dinâmicas de relação entre os seres humanos. O cultivo da subjetividade, a meditação pessoal e os "exercícios de si" são modos que herdamos das antigas tradições dos diversos povos e culturas. O Ocidente moderno negou estas dimensões jogando-as ao âmbito do privado, do "piegas", daquilo que deveria ser suplantado pela ciência, pela religião racional, pela tecnologia. Genericamente identificadas como "mitos", "ideologias", "atraso", as dimensões da espiritualidade estariam no âmbito do que escaparia ao que pode ser tratado pela linguagem comum (L. Wittgenstein), estaria no campo do "místico" e do mistagógico, como sendo aquilo sobre o que melhor se pode fazer é guardar silêncio. Não é que não seja relevante, só não pode ser parte dos processos comuns e públicos. No contexto de uma pandemia esta compreensão se revela bastante limitada, visto que há sim uma dimensão pessoal e silenciosa do exercício da espiritualidade, mas há também uma construção pública e dialógica a ser trabalhada.

---

[26] Recomenda-se a leitura da proposta de um "sistema imunológico comunitário transmoderno", construído com base na proposta da filosofia da libertação. Artigo de Jorge Alberto Reyes López, "*La vida, el metabolismo civilizatório. Ser humano/naturaleza y la inmunología comunitária. Una lectura desde la filosofía de la liberación ante la pandemia del COVID-19"*. Disponível em https://lavoragine.net/la-vida-el-metabolismo-ser-humano-naturaleza-y-la-inmunologia-comunitaria/. Acesso em 25/05/2020.

[27] Ver a colaboração de Nilva Rosin nos *Diálogos Direitos Humanos em Travessia* da CDHPF, com audiovisual disponível em https://youtu.be/wu1LkR0KAX8.

Aprender a fazer uma "nova ciência"[28]

A neutralidade da ciência reduziu as finalidades humanas e suas necessidades vitais a interesses compatíveis em processos parciais de modo a permitir que a distinção entre a orientação a valores e a orientação a fatos fosse formalmente estabelecida como parâmetro de toda ciência. Assim quis Max Weber[29], dando efetividade aos desejos modernos mais profundos. Dessa forma, produziu um modo de ciência bem funcional ao capitalismo. Ou seja, a ciência definitivamente não pode se ocupar de questões amplas (das totalidades: não há necessidades comuns, o que há são interesses gerais ou interesses comuns, preferências) por serem impossíveis de serem submetidas à dinâmica instrumental da razão meio-fim. Não seria factível submeter à investigação científica as necessidades humanas, melhor lidar com os interesses e preferências (como já sugeria Adam Smith em *"A riqueza das nações"*). As necessidades são por demais subjetivas para serem escrutinadas pela ciência. A teoria da ação racional só pode lidar com fins específicos, as necessidades são gerais e comuns, nunca específicas. Para ser objetiva, a racionalidade precisa poder fazer o cálculo de eficiência e, para isso, precisa lidar com fins específicos para os quais calcula meios também específicos. Ao fazer isso, institui a eficiência e a competição como valores absolutos que se sobrepõem a todos os demais valores que dialogam com a vida e suas necessidades. Reduzir a racionalidade científica ao que pode ser submetido ao cálculo meio-fim como sendo objetivo é incorrer na "falácia abstrativa" e desconsiderar que a condição de todo fim é tão objetiva quanto qualquer fim especifico. Mas isto remete para ter que superar a distinção entre uma racionalidade voltada a valores e outra voltada a fatos. Toda a racionalidade lida com fatos e valores, ainda que não os explicite e, por vezes, os eleja como absolutos sem que assim o admita (é o que faz a racionalidade meio-fim ao eleger a eficiência e a competição como valores absolutos, por exemplo, ainda que não o admita). Há uma racionalidade fundamental que se

[28] Esta parte foi publicada no artigo "*Ética e Ciência: elementos para subsidiar reflexões"* apresentado nos *Diálogos Direitos Humanos em Travessia* da CDHPF, audiovisual disponível em https://youtu.be/tdE8h5YT_gI. Recentemente publicado com revisões na Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos (RIDH) (Vol. 8, n. 2, p. 55-69, Jul-Dez. 2020). Disponível em www3.faac.unesp.br/ridh/index.php/ridh/article/view/830

[29] Ver Max Weber, em "*Economia e Sociedade*. Fundamentos da Sociologia Compreensiva" (Trad. Regis Barbosa e Karen E. Barbosa. Brasília: UnB, 1991. Vol. I) e também "O sentido da "neutralidade axiológica" nas ciências sociais e econômicas" (In: *Metodologia das Ciências Sociais 2*. Trad. Augustin Wernet. Campinas: Unicamp; São Paulo: Cortez, 1995).

ocupa deste "sujeito necessitado" e não do ator que ele pode representar numa das finalidades específicas. Em suma, somente uma ciência sem sujeito e somente ocupada por um ator (com papeis e personagens pontuais) será possível pensar na objetividade ao modo de neutralidade que tem sido tão cara ao positivismo mortífero e necrófilo. Ele assim se caracteriza com o exemplo[30] dos competidores sentados sobre o galho que estão cortando, a competição resultará em morte, que não é suicídio (em sentido estrito), mas consequência não intencional (da competição). A *necrociência* daí resultante se combina e é um bom apoio para a necropolítica e a necroética[31] que vão defender que a morte é parte da vida e que, por isso, "muitos morrerão" com a pandemia e não há muito o que fazer, aliás, entre morrer de peste e morrer de fome não há muita diferença, vai-se morrer, muitos morrerão, então que morram trabalhando e com isso seguirão "colaborando" competitivamente com a acumulação capitalista. O que não pode ser questionado, por ser sempre eivado de ideologia são as totalidades mortíferas. Há que se enfrentar estas perspectivas colonizadas de compreensão e abrir-se para novas perspectivas decoloniais e críticas de ciência e de conhecimento.

Aprender nova ética[32]

A questão de fundo que se coloca é a possibilidade de uma racionalidade ética na qual caibam as mais diversas e todas as formas de conhecimento, de ciência, de vida. Esta racionalidade ética haverá de emergir da necessidade de superação da racionalidade vitimária que é exatamente esta racionalidade que admite a morte como parte "naturalizada" do processo (ainda que não seja "natural") e que trabalha com o "cálculo do suportável".[33] Não há suportável possível quando se trata da vida, do sujeito necessitado (que é o humano, mas um humano natural, um humano-natureza).

---

[30] Em todo este item seguimos muito de perto a exposição de Franz Hinkelammert em "*El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido"* (Heredia: Euna, 2003).

[31] Muito importante a leitura da proposta de Ricardo Timm de Souza, "*Crítica da Razão Idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência"* (Porto Alegre: Zouk, 2020). Também é importante ver a obra coletiva "*A Tentação Ancestral: a questão histórico-cultural do tema da Idolatria ao longo dos séculos e sua relevância na contemporaneidade*" (Porto Alegre: Fênix, 2020).

[32] Item em parte já publicado no artigo "*Ética e Ciência"* publicado pela Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos e já referido.

[33] Trabalhamos as características da racionalidade vitimaria e da racionalidade ética em nossa tese "*A potencialidade da vítima para ser sujeito ético: construção de uma proposta de ética a partir da condição da vítima*" ver www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/4517.

Submeter a ética ao cálculo meio-fim é exatamente eliminá-la do contexto da ciência e autorizar a "ciência dos fatos" a seguir acreditando que está trabalhando sem valores, quando, na verdade, está orientada por valores absolutos como a eficiência e a competição, além de outros. Problematizar estas questões é abrir-se para possibilidades outras de ciência com ética. Enfim, a possibilidade de uma racionalidade ética se coloca como questão fundamental também neste momento, não como um "*post factum*" ou "*post festum*", mas como processo presente e constitutivo da travessia em curso.

Aprender a "cuidar de si" e a "cuidar dos outros"

A ética do cuidado (do "cuidado de si" e do "cuidado dos outros"), abandonada pela modernidade em favor do conhecimento de ideias claras e distintas,[34] ainda está longe de ser disseminada na perspectiva de se traduzir também numa sensibilidade (estética da existência) e que tome a sério a responsabilidade pessoal e coletiva pautada por princípios de precaução – como já abordamos. O cuidado exige um "saber experiencial" capaz de combinar a crítica com o cuidado.[35] O cuidado inclui a preservação da vida, o que, por sua vez requer a possibilidade de sua produção, reprodução e desenvolvimento. Mas também requer a proteção, dada a vulnerabilidade que expõe, já que sem imunidade suficiente, à contaminação do coronavirus (e de tantos outros fatores de fragilização que são tratados como "comorbidades"). O cuidado, neste sentido, coloca novamente na centralidade de todo o debate a materialidade da vida. Mas, para que o cuidado da vida possa ocorrer, as pessoas precisam aprender a fazer isso concretamente, afinal como diz João Cabral de Melo Neto, em *Morte e Vida Severina,* "não se defende só com palavras a vida". E isso inclui receber orientações coerentes, prontas, seguras e consistentes. Não se faz isso com ordens moralistas ou com pressão física. Trata-se da construção de hábitos, atitudes, que se traduzem em processos simples, mas de grande significado cotidiano. O cuidar de si neste contexto é também cuidar dos outros, o que é inseparável, e exige

---

[34] Ver particularmente a construção de Michel Foucault, particularmente em *A Hermenêutica do Sujeito* (São Paulo: Martins Fontes, 2006), para quem a modernidade afasta o "cuidado de si" em favor do "conhecimento de si", cindindo um princípio que era unificado no socratismo antigo.

[35] A abordagem do artigo "*Elogio à potência cognitiva do cuidado*", de Antonio Lafuente, é bem instrutiva nesta direção. Artigo publicado por *Outras Palavras,* em 15/05/2020. Disponível em https://outraspalavras.net/descolonizacoes/elogio-a-potencia-cognitiva-dos-cuidados/.

o enfrentamento dos egoísmos mais virtuosos. Aliás, o cuidar dos outros redunda determinante para o cuidado de si. Se não aprendermos esta dimensão, dificilmente o cuidado fará efetivamente sentido.

Aprender é para a vida toda, a não ser que já se tenha decidido deixar de aprender, o que seria certamente um dos mais desumanos dos atos que um ser humano poderia produzir. Humanos são afeitos a todo tipo de ação, inclusive as de desumanização.

Procuramos lidar com uma perspectiva positiva, a de que a pandemia gera aprendizagens e que elas podem ser duradouras, o que significa dizer que podem gerar transformações profundas na experiência humana.

Para que a ingenuidade não nos leve a imaginar castelos de caras, seguimos acreditando que ainda que nos contextos mais difíceis é possível esperar mais humanização. Se não servir para resolver, ao menos que sirva para alimentar a travessia, este exercício difícil, mas necessário.

Afinal, assim como a necessidade é uma boa mestra, a abertura para a sua superação, o alimento do que já ainda não é e nem pode ser, ainda que já se possa acreditar que ainda um dia possa vir a ser, pode fazer acreditar que os raios de luz vêm para fecundar sementeiras de vida e de promoção do desenvolvimento da vida em todas as suas formas...

30. Aleksei Losev e o inimigo invisível: mito e imaginário

 https://doi.org/10.36592/9786587424460-30

Paulo Sérgio de Jesus Costa[1]

Deus de piedade, quando acabaria a calamidade, nunca vista?
Adelino Magalhães[2]

Introdução

A hipótese que vamos desenvolver aqui é que o imaginário está funcionando como um campo único de sentido, ao projetar o medo do contágio de um inimigo invisível. Isso ocorre porque há uma negação recorrente no imaginário do mito. Para explicitar esse ponto, vamos considerar a teoria mitológica de Aleksei Losev (1893-1988). Ela nos permite abordar o humano fora dos limites da subjetividade fundada no individualismo moderno. Ao fazê-lo, se torna possível absorver experiências contraditórias, que de outro modo seriam apenas consideradas irracionais. Ou seja, o mito para Losev não é uma fonte de irracionalidade, essa visão provém de um preconceito cultural latente à modernidade que não pode mais aceitá-lo como tal. Em geral, o mito é tratado apenas como um déficit racional. Quando de fato, ele contribui para a compreensão mais ampla do ser humano. O que poderia justificar a discussão sobre o tema na cultura contemporânea, a partir de novas bases. Isso significa transformar o imaginário qualitativamente.

Sugere-se, portanto, que o façamos em relação ao esforço envolvido na tarefa de pensar a condição humana atual pandêmica. Nesse sentido, a contribuição de Losev é inestimável. O filósofo desenvolveu uma teoria personalista que compreende o humano, não a partir da concepção moderna de indivíduo, mas sim através do mito e do símbolo. O mito deixa de ser tratado como limitação racional, para caracterizar a possibilidade de uma conexão com o Absoluto. Atua, portanto, como a chave mesma da compreensão do humano. Assim, seria possível identificar os vestígios onipresentes do mito na natureza humana, servindo para enriquecer o sentido da experiência humana mediante o que Losev chama de dialética do mito.

---

[1] Prof. do Departamento de Filosofia da UFSM.
[2] ADELINO, M. Um Prego! Mais outro Prego! In: Obras Completas, 1963, p.337.

Uma das dificuldades que se impõem à tarefa de pensar os impactos da pandemia, por um filósofo, é a de encontrar, mesmo que provisoriamente, um conjunto de categorias que possam expressar a experiência pandêmica viva com todas as suas nuances. Há resistência no próprio modo de lidar com as interpretações mais básicas. Porém, talvez nem os historiadores do futuro poderão representar esse momento *sui generis* numa constelação menos parcial. A necessidade de recorrer ao imaginário durante a pandemia sugere pistas importantes da interpretação do fenômeno. O que nos toca no mundo objetivo do sofrimento e das mortes passa por um processo imaginário que nos torna mais ou menos vulneráveis. O abismo entre nossos fluxos imaginários, medos e a morte oscila num contexto de imagens e dores aparentemente intransponíveis.

Nosso propósito então é mostrar que esse esforço tão persistente em negar o mito, a partir da cultura moderna, acaba por tornar-se o grande promotor do imaginário do inimigo invisível. Esse fenômeno resulta de uma tentativa crônica de banir todo e qualquer aspecto não racional na maneira como se quer entender o mundo, que flui nas individualidades modernas, com especial proficiência. O ponto central a salientar é que a tarefa maior é superar o individualismo moderno. O início do ensaio, portanto, trata de considerar duas diferentes experiências narrativas relativas ao contágio e ao adoecimento, suas similaridades. Em seguida introduz a teoria do mito de Losev, que apresenta uma alternativa à perspectiva do individualismo moderno. Para, finalmente, fazer a passagem para a questão da salvação humana possível através do símbolo-milagre.

Experiências similares: o inimigo invisível

O que pretendemos fazer aqui é sobretudo um esforço preliminar de fala, sobre essa tensão entre o imaginário e o perigo real. Trata-se do inimigo invisível e suas cintilações de sentido imaginárias. Mas o sentido aqui, a ser ressaltado, é o caráter ético de uma escuta que se avizinha a um relato: o testemunho contemporâneo. Seguir as pistas dos vetores misturados, do imaginário da patologia e da realidade do luto implacável, conduz a diferentes momentos. Todos eles pontuados por centros de significação mais ou menos racionalizáveis ou não. A narração do testemunho indica que temos o poder de conduzir o imaginário a um momento de significação que pode

restituir o sentido do humano. O encontro do testemunho com o mito inaugura a capacidade de renovação da vida.

Quando se fala em inimigo invisível, algumas analogias podem ser feitas. Entre as mais persuasivas, está a expectativa da doença, que pode vir a qualquer momento, trazendo a degeneração do corpo biológico. Entre esses episódios ressonantes, o covid renova, estranhamente, com nova intensidade, o medo da ameaça invisível da contaminação radioativa de Tchérnobil. Os dois acontecimentos apresentam muitos pontos em comum. Essas similaridades envolvem transições várias entre a positividade científica, negação, medo e o imaginário. O que gostaríamos de destacar é precisamente o modo de lidar com o imaginário e o perigo invisível. A realidade pandêmica e o acidente nuclear de Tchérnobil estão apontando para um perigo contraditório. Outra característica semelhante é o processo negacionista em relação à doença, assim como a necessidade de controle extremo, atravessando a ranhura do fenômeno.

Em um dos primeiros filmes sobre Tchérnobil, *Sábado Inocente* (*subota*), há uma festa na qual as pessoas dançam e celebram a vida, ignorando o perigo da radiação. Aqueles que estavam na festa, com exceção do casal, não sabiam da explosão do reator. A explicação inicial usual é de não sabiam porque as autoridades não deixaram que soubessem. Entretanto, a negação é mais complexa que o mero controle político. Hoje, o fenômeno se repete no contexto da exaustão que brota das práticas sanitárias. Como se houvesse um cansaço da realidade. Do ponto de vista político, a tentativa de controlar as informações sobre o que realmente está acontecendo é sempre recorrente, também no caso do covid. Mas do mesmo modo, é revelador que a sociedade e os indivíduos podem sempre reagir de modo inesperado.

O problema contemporâneo comum da redução de tudo que julgamos que não pode ser dito, via racionalidade moderna, ao reino do absurdo é uma das patologias do nosso tempo. Perigo crescente, visto que ficamos, paradoxalmente, mais e mais reféns de comportamentos polarizados catastróficos. Para tratar do tema, no intuito de sermos capazes de integrar aspectos profundamente contraditórios da experiência humana, precisamos, segundo Losev, do auxílio do mito e do símbolo. A doença, portanto, assim como nossas reações a ela devem ser inseridas na perspectiva de uma leitura mais ampla que vai abrir horizonte.

A possibilidade da transfiguração de sentido pode nos auxiliar, quando lidamos com o imaginário do inimigo invisível. O imaginário do inimigo invisível está em curso no mundo contemporâneo. Ele nos persegue. Porém, uma sociedade secularizada e pretensamente racional é incapaz de reconhecer que se vê capturada, tentando privilegiar ora o ponto de vista exclusivo da ciência médica do infectologista, que não vai além do domínio técnico de sua ciência, ora mergulhada no caos absoluto das atitudes extemporâneas, no mar das subjetividades individualistas. Por outro lado, há um outro tipo de "imaginário" mítico que funda a condição humana.

Os imaginários que estão em jogo aqui são distintos. Certo tipo de imaginário é alimentado pelo thanatos, pela morte incipiente. O corroer sistemático da vida, sem nenhuma esperança. Trilha destrutiva em negação pura e simples. O paradoxo aparente é que esse imaginário parece não temer nada. Precisamente o núcleo, o nó da coisa toda. A intriga se passa como se a simples negação do contágio fosse suficiente para abolir seu perigo. Mas o inimigo invisível continua na espreita. Ocorre, também, um outro tipo de imaginário que persegue a palavra que brota da fala de uma escuta narrativa. Uma respiração ética que alimenta a vida e afasta a morte. Esses dois imaginários constituem duas maneiras de enfrentar a situação de contágio.

Esse conflito entre os imaginários não é facilmente resolvido, sem que um momento extremo de passagem possa inaugurar a transformação mais profunda. Esse abrir o mundo ou girar do caleidoscópio torna a visão capaz de recuperar a saúde. Quando ocorreu o acidente nuclear de Tchernóbil, na década de oitenta do século XX, vivia-se ainda a guerra fria. De um ponto de vista político, a realidade mostrava-se marcada por uma disputa entre diferentes esferas de influência. Mas um tema que se mantém persistente era o modo de absorver a experiência do perigo em relação a um inimigo invisível. Essa tensão gerou um crescente e doloroso temor do contágio, que escapava de todo e qualquer controle. Entre a realidade concreta dos efeitos deletérios da radiação sobre os corpos biológicos e o imaginário havia uma espécie de loucura incurável de uma incapacidade de ação. Esse processo não era simplesmente um campo regido pelas forças políticas, mas sim um condicionamento que negava o próprio sentido do tempo se renovar. Na linguagem teológica geralmente se chama essa experiência de apocalipse. No mundo secularizado em geral pode-se reinterpretar simplesmente como extinção da vida.

Aqui reside o ponto de contato com a pandemia atual. Há um medo do contágio em curso, entre o realismo dos corpos adoecidos e o imaginário. A tentativa de enquadrar essa experiência nova de contágio em "narrativas", ora no universo político, ora na positividade da ciência médica, instaura um novo conflito. Os depoimentos das pessoas diretamente envolvidas parecem muitas vezes resvalar para a incapacidade de superar o trauma do sofrimento.

Há também, em ambos os casos, um caminho de tempo aberto, onde se pode recuperar o futuro numa direção positiva. Em Vozes de Thernóbil, muitas vezes essa experiência é registrada por Svetlana Aleksiévitch. Seu relato ou testemunho inaugura a tarefa mais do que urgente, que vai além de uma pura descrição dos fatos, de apontar para uma redenção possível. O texto prenuncia um renascer do sentido possível em meio ao caos da contaminação. Ela relata a morte em massa de médicos pela radiação O deserto da extinção da vida que vai além do humano, atingindo animais, plantas, o solo, a natureza como um todo.

Mas há também a fala singeleza do amor, na solidão, que lembra uma passagem de O idiota: "o príncipe Míchkin disse: acaso alguém pode ver uma árvore e não ser feliz"[3]. Essa reviravolta narrativa em meio ao contágio e a morte é o sinal luminoso de que a vida humana pode se redimir. Essa atitude tão humana, o testemunho, a narração representa certa potência imaginária que se torna a possibilidade de cura no meio da morte. Esse sentido é aquilo que esperamos que vá neutralizar outro imaginário, aquele que apenas nega a existência da doença e do contágio.

O imaginário do inimigo invisível, o imaginário do perigo iminente pode ser transformado através da narração ética, em advento do prenúncio do renascimento. O que a autora fez em seu livro é precisamente oferecer uma leitura que transmuta o próprio imaginário do inimigo invisível em vida. Esse resultado pode ser entendido a partir de uma transformação radical que para Losev se dará quando ultrapassarmos o individualismo e formos capazes de vivenciar a realidade do mito e do símbolo. Na próxima seção, vamos apresentar brevemente alguns aspectos da teoria do mito de Losev.

---

[3] ALEKSIÉVITCH, S. Vozes de Tchernóbil, 2013, p.99.

Dialética do mito: Asclépio e Michkin

Depois de definir o mito negativamente, em diversos capítulos de seu livro, segundo seu método dialético-fenomenológico, Losev começa a discutir o que caracteriza o mito[4]. Ele é a própria personalidade que deve incluir também o corpo e todas as experiências vividas. Depois ele chega ao núcleo do mito como milagre. Essa palavra também deve ser explicitada em seu sentido mais especial. Aqui não se trata de um rompimento com a causalidade como tal, mera fantasia ou delírios variados, mas sim uma reunião de aspectos que favorece o acontecimento miraculoso na história vivida efetivamente.

É importante salientar que o mito em Losev é pensado como a realidade da personalidade (*lichnost'*), em sua história e corporeidade. Isso significa dizer que o mito é a vida. Losev aponta ainda para a história, quando fala do mito, também a palavra que diz essa história e o milagre. Nesse ponto, Losev menciona o deus grego Asclépio[5], num certo momento de sua argumentação como exemplo. Observa que o deus grego realiza a cura de qualquer modo, mesmo que não tenha sido solicitada. Esse ponto é interessante, pois se aproxima de um personagem de Dostoiévski, príncipe Míchkin, cuja ação procura curar os outros personagens de múltiplas maneiras. Essa correspondência certamente não é fortuita, embora Losev seja muito cauteloso ao negar que o mito seja confundido com uma obra de arte no sentido usual. A despeito do fato de sua obra citar inúmeras vezes passagens dos romances de Dostoiévski.

Um outro aspecto da teoria do mito de Losev, é sua valorização do símbolo. A personalidade se define pelo mito e o símbolo. Em diversas passagens do livro *Dialética do mito* ocorrem referências ao símbolo. Visto que o modo como a personalidade é definida pelo mito é simbólica. Destacamos uma passagem que nos importa em particular:

> A análise acima do conceito de um milagre [Asclépio] mostra que a natureza de um milagre é *simbólica*, no sentido de um símbolo que sugeri acima. No entanto, para que essa natureza simbólica de um milagre seja totalmente compreendida, é

---

[4] LOSEV, A.F.), Dialektika mifa, 2014, p.113. No capítulo VII, Losev define o mito negativamente em relação a seis características que o auxiliam a definir positivamente sua própria teoria do mito. O mito não é: ficção, existência ideal, ciência num momento ainda primitivo, metafísica, esquema ou alegoria, obra de arte.

[5] LOSEV, A.F. Dialektika mifa, p.230.

> necessário distinguir em linhas nítidas a natureza do *símbolo*-milagre, ou um *símbolo mítico* verdadeiro[6]

É possível com segurança sustentar que levando-se em conta o realismo num sentido superior (реализма в высшем смысле) de Dostoiévski[7], há uma perfeita convergência entre a natureza simbólica do deus grego Asclépio (símbolo-milagre) e a figura do príncipe Míchkin. Essa tese pode inclusive iluminar o que estamos tentando defender no presente ensaio. O que pode lançar luz sobre nossa condição contemporânea. Se tem urgência em sustar o estado de doença que avança assustadoramente, cada vez mais, pois nem a racionalidade, nem o simples imaginário do indivíduo moderno conseguem curar. O retorno do mito, no sentido aqui defendido, é imprescindível. Nossa relação com os diferentes tipos de imaginário não raro é mediatizado pelo esquecimento do mito. A esfera do mito é também aquela que torna possível lidar com o problema da ultra-unilateralidade que causa distorções, mobilizando a energia simbólica para um modo de vivenciar as experiências mais pleno. Nesse sentido, o mito realiza a passagem de um imaginário negativo para uma personalidade simbólica inteligente.

A salvação humana: contágio e cura

Losev quando caracteriza sua tese sobre o mito aponta que o milagre é parte constitutiva do mito. Promove a transformação da pessoa. Portanto, a característica fundamental do mito seria apontar essa possibilidade. Para além da crise patológica, que certamente exige uma vacina como necessária para a cura da doença, a salvação humana aponta para a necessidade de ir além das relações exclusivamente mercadológicas e materiais. O imaginário do inimigo invisível acirrou a desorientação na esfera pública e pessoal. Transformar esse imaginário pelo mito, na perspectiva de Losev, é percorrer o caminho dialético do mito.

---

[6] LOSEV, A.F. Dialektika mifa, 2014, p.229-233.

[7] DOSTOIÉVSKI, F.M. Polnoye sobraniye sochineniy v tridtsati tomakh, 1990: "Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, т<о> е<сть> изображаю все глубины души человеческой (Chamam-me de psicólogo: não é verdade, sou apenas realista num sentido superior).

Somente revivendo o mito, segundo Losev, podemos obter a cura. Isso significa ser capaz de abandonar a pequena personalidade, pela personalidade cósmica, ser capaz de reviver a arte novamente. Um caminho de superação da doença maior que é produto de um eu isolado. Essa perspectiva está perfeitamente de acordo com o caráter da cura médica de Asclépio e Míchkin. Vamos encontrar nas trilhas contemporâneas algumas pulsações vitais na direção da cura. Embora o contágio seja uma realidade a cada dia mais visível. Um contágio maior, que vai além do vírus, contaminando as consciências e o tempo.

O registro do filme Stalker de Andrei Tarkovski circunscreve no plano estético cinematográfico um perigo iminente invisível: a Zona. Na dimensão simbólica, ela apresenta diversos níveis de sentido. A busca existencial do tempo dentro de tempo nas ruínas da civilização técnica[8]. Trata-se aqui, todavia, de salientar que a questão fundamental está longe simplesmente da busca *catártica* da cura de uma doença qualquer. A pandemia está promovendo diferentes momentos de crise de inflexão corrosiva na própria visão da humanidade sobre si. O processo de oscilação e conflito entre a negação social da pandemia e a negação individual constitui uma das faces explícitas do conflito que re-introduz no século XXI um novo tipo de niilismo. Além da tragédia objetiva da morte, há a tragédia do conflito interminável entre um poder político que nega a morte dos seus cidadãos e as subjetividades individuais, que ora afirmam, ora negam a doença. E as conquistas racionais, científicas e tecnológicas muito pouco ajudam. A expulsão do mito não impede o retorno do medo e da barbárie.

Já o simbólico e o catártico no mito se unem como forma para ultrapassar: tanto o controle das informações negacionistas, quanto as resistências individuais que são oferecidas de tempos em tempos. As imagens do filme Stalker funcionam de maneira semelhante, remetem a um mito, ao identificar na Zona uma fonte potente de perigo invisível. O caminho para a sala central é permeado de riscos que devem ser cuidadosamente superados. A proteção perante as ameaças é o personagem Stalker (outro Asclépio) que guia o Escritor, que muitas vezes se assemelha ao homem do subsolo (*podpolia*) de *Memórias do Subsolo* de Dostoiévski. Como se o adoecimento fosse, nesse caso, desejado. Mas esse adoecimento é de outra natureza. Embora o perigo invisível esteja rondando de novo. Ele pressupõe um processo de personalidade

---

[8] JÜNGER, Hans-Dieter. Kunst der Zeit und des Erinnerns, Andrej Tarkowskijs Konzept des Films, 1995, p.140-142.

que é expressão simbólica inteligente, modo de viver em situação limite. A tácita ambiguidade, que introduz interdições e perigos a serem observados, traz simultaneamente revolta e transgressão. A hipótese central é de que a explicitação do realismo num sentido superior na obra de Dostoiévski pode e deve ser entendido como próximo do conceito de personalidade de Losev. Além disso, é imperativo articulá-los com a ontologia. Muito já se tem escrito sobre a natureza dos romances do escritor russo. Também é conhecida a afinidade entre Dostoiévski e V. Soloviov. Mas falta mostrar que se pode compreender o trabalho de criação ficcional dostoievskiano, quando se afirma que se trata de um realismo da alma humana. Esse realismo num sentido superior supõe uma ontologia que ultrapassa a mera subjetividade. Losev como dialético-fenomenólogo trata o eidos ontologicamente, realisticamente, ele diz:

> O que é ontologia, ou ciência do ser, sobre a qual todos os sistemas filosóficos e todos os livros de texto filosóficos estão se repetindo? Ontologia é a ciência do ser. Mas não há ser fora do eidos. O que dizemos e pensamos sobre o ser é eidos. Consequentemente, todas as ciências das quais falamos até agora nada mais são do que sessões de ontologia.[9]

O papel desempenhado pela imaginação está relacionado à doença de diferentes maneiras, nas narrativas acima. Porém, a cura está sempre presente. Tudo depende de uma atuação. Um símbolo, como um eidos material, é invocado por Losev em relação à mitologia. A naturalidade da cura de Asclépio não viola leis, mas confronta o inimigo invisível. Um outro aspecto do símbolo-milagre é que ele está sempre relaciona*do* ao outro. A personalidade portanto nunca está sozinha. No apêndice de *Dialética do mito*, Losev também estabelece uma gradação no desenvolvimento da personalidade. Após localizar momentos de negação, no qual o positivismo e o materialismo dominam, assume posição de luta pela renovação histórica e cultural do mundo.

Breves Considerações finais

A tese de Losev lida hoje, sobre a cura do contágio, pode expurgar o imaginário

[9] LOSEV, A.F. Filosofia imeni (Filosofia do nome), 2009, p. 284.

do inimigo invisível. A ontologia é fundamental nessa tarefa para preencher o vazio pós-moderno. A grande contribuição de Losev é a renovação da ontologia, fora de uma perspectiva materialista. Para enfrentar o mundo contemporâneo precisamos renovar nossa natureza, afastando as abstrações. Uma visão consolidada acerca da escuta ética e o testemunho devem contribuir para encontrar o caminho concreto da vida. A incapacidade de criação do novo é um obstáculo, desafio para enfrentar a crise civilizatória. Que vai muito além de uma luta contra um vírus. As dificuldades aumentam, sobretudo quando consideramos as implicações éticas da pandemia no contexto de tentativa de normatização protocolar.

O percurso percorrido até aqui indica que a potência do mito, que mobiliza nosso imaginário, no modo de vivenciar a experiência do adoecimento na contemporaneidade, parece não deixar muita alternativa. Por um lado, há um forte apelo técnico de tratar a doença exclusivamente pelo viés científico-técnico da medicina, apontando as medidas sanitárias como o único caminho. Também não escapamos da negação arbitrária que se confunde com a política da morte. Como renovar um sentido de personalidade que possa concretamente abrir novas possibilidades de convivência e nos curar, pela beleza (Míchkin: o mundo será salvo pela beleza!)da pobreza indigente da fuga do inimigo imaginário. O caráter simbólico da beleza, consubstanciada na saúde e não na doença, pode novamente inspirar o respeito pela verdade e pelo bem. Seja a beleza exarada pelas estruturas políticas pluralistas. Quando o mundo for um lugar diferente.

Referências

ALEKSIÉVITCH, S. Vozes de Tchernóbil, Trad. Sonia Branco, São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

JÜNGER, Hans-Dieter. Kunst der Zeit und des Erinnerns, Andrej Tarkowskijs Konzept des Films, Ostfildern: Edition Tertium, 1995.

LOSEV, A.F. Dialektika mifa / Podgotovka k publikatsii i primechaniya V.P. Troitskogo (Dialética do mito / Preparação para publicação e notas de V.P. Troitsky). São Petersburgo: Azbuka - Atticus, 2014.

LOSEV, A.F. Filosofia imeni (Filosofia do nome). Moscou: Akademicheski Proiekt, 2009.

ADELINO, M. Um Prego! Mais outro Prego! In: Obras Completas, Rio de janeiro: Aguilar Editora, 1963, p. 337-355.

DOSTOIÉVSKI, F.M. Polnoye sobraniye sochineniy v tridtsati tomakh (Obras completas em trinta volumes). Leningrad: Nauka, 1972—1990. Vol. 27, p. 65.

31. A espetacularização aberta: uma análise da pandemia

 https://doi.org/10.36592/9786587424460-31

Pedro Antônio Gregorio de Araujo[1]

Resumo
o presente artigo trata de problematizar o "novo normal" estabelecido pela pandemia de Covid-19. Nossa hipótese é que tal normalização não é uma normalização verdadeira, e sim uma acentuação daquilo que o autor francês Guy Debord (1931-1994) chama de espetáculo integrado. O pensador desenvolve esta noção em seu livro *Comentários Sobre a Sociedade do Espetáculo* (1988), como uma junção dos conceitos apresentados na *Sociedade do Espetáculo (*1967) de espetacular concentrado dos regimes totalitários do leste europeu e do espetacular difuso da democracia liberal americana. O espetáculo é definido por Debord como uma separação entre o vivido e a representação, porém o espetacular integrado tem como característica o fato de se misturar com a realidade, isto é, ele não possui uma separação. Podemos ver isto na forma que agora estamos nos apresentando em ambientes de trabalho e de estudo em formas já espetacularizadas, e é precisamente isto que gostaríamos de problematizar. Para isto precisamos falar sobre a noção de espetáculo de Debord demonstrando como ela possui um elo teórico com a noção de fetiche de mercadoria de Marx e com a teoria da reificação de Lukács. Depois apresentaremos como Debord pensa o espetacular integrado da sociedade pós-Maio de 1968.
Palavras-chave: Debord. Espetáculo. Covid-19. Mercadoria. Reificação.

1 CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

Vivemos, atualmente, sob uma situação que parecia inimaginável a nós até o ponto de ser inevitável de pensar: uma pandemia. Começamos ouvindo notícias sobre uma doença desconhecida infestando a China, que mais tarde viajou para a Europa. Apesar de ainda distante, era óbvio que tal vírus se faria presente no nosso contexto, por mais longínquo que aparentasse ser, tendo em vista a globalização do mundo. Então, começamos a buscar soluções para impedir o alastramento do vírus, e chegou-se a conclusão que a melhor maneira de evitar é o distanciamento social em nível global. Foi proclamado um "novo normal", onde começaríamos a trabalhar a distância com mais frequência, estudar voltado para um computador e encontrar amigos por meio

[1] Mestrando em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista CNPq. Currículo lattes: http://lattes.cnpq.br/5403971946627409

de telas. Estamos, portanto, separados de nossos próximos, porém, ao mesmo tempo, conectados.

Tal "novo normal" não é tão "novo" como ele se apresenta: nós já encontramo-nos separados há décadas; de fato, podemos dizer que essa separação é a raiz de nossa sociedade espetacular, conforme Guy Debord havia teorizado. A pandemia não teria inventado uma nova forma de organizar a sociedade, e sim teria escancarado qual o seu fundamento. Debord conceitua o espetáculo como a forma mais avançada da sociedade capitalista em seu texto *A Sociedade do Espetáculo* (1967). Para ele, o espetáculo está presente num nível macro e num nível micro; o espetáculo é os meios de mídia de massas mas também é mais do que isso; está presente tanto em democracias liberais como nos regimes do socialismo real. O espetáculo é um desenvolvimento da teoria da reificação de Lukács e do fetiche de mercadoria de Marx.

Entretanto, gostaríamos de nos focar no livro de 1988 de Debord intitulado *Comentários sobre a Sociedade do Espetáculo,* em que ele avança a tese de que agora o espetáculo confunde-se com a realidade, estaríamos na fase do espetacular integrado, que é a junção das duas formas espetaculares desenvolvidas em seu primeiro texto: o espetacular difuso da sociedade liberal americana e o espetacular concentrado do stalinismo russo. Debord afirma que isso causa que a sociedade contemporânea não haja nada que fuja do espetáculo, e é precisamente este ponto que gostaríamos de problematizar: o fato da pandemia demonstrar nossa espetacularização na sociedade. Para isso, é necessário que falemos de Marx e Lukács, para mostrar a evolução do pensamento de Debord.

2 AS BASES DO PENSAMENTO ESPETACULAR

Um dos fundamentos para a análise do espetáculo de Debord é a crítica da forma-mercadoria feita por Karl Marx no primeiro volume de *O Capital*. Para o alemão, uma mercadoria que é considerada apenas como valor de uso não tem nada de único; de fato, ela é trivial, banal, segundo ele, ela é tal qual uma ferramenta:

> Na medida em que é valor de uso, nela não há nada de misterioso, indiferentemente se a considero do ponto de vista de que ela satisfaz as necessidades humanas por meio de suas qualidades próprias ou se obtém essas

> qualidades apenas como produto de trabalho humano.[2]

Aquilo que era antes visto como ferramenta, entretanto, muda radicalmente sua imagem quando é idealizada como uma mercadoria. O objeto deixa de ser algo que satisfaz desejos, ele começa a radiar algo com um quê de misterioso não oriundo do valor de uso, mas sim de um valor que, Marx afirma, é místico, o valor de troca: "O caráter místico da mercadoria não resulta, portanto, de seu valor de uso. Tampouco resulta ele do conteúdo das determinações de valor."[3]

Porém, de onde surge essa mágica da mercadoria? Marx afirma que tal qualidade surge da sua própria forma-mercadoria, pois esta transforma o que era social de sua produção no objetivo. Isto é, as características sociais da mercadoria, sua unicidade, sua idiossincrasia é negada para se tornar objetiva, e isso significa que há uma separação do produtor e da sua obra. O montador da mesa é necessário para gerar a mesa, contudo, assim que a mesa é finalizada ela é afastada de seu trabalhador, apresentando-se como algo independente de tudo, como um outro absoluto em relação a seu criador, conforme Marx fala:

> O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos produtos do trabalho eles mesmos, como propriedades sociais que integram a natureza dessas coisas, com o que ela reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre objetos dotada de existência própria, externa aos produtores. É através desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais.[4]

Aquilo que antes era parte do trabalho do produtor agora se encontra objetivado na mercadoria, que se mostra como algo totalmente independente de seu meio exterior. Esse fenômeno é chamado por Marx de fetichismo de mercadoria, pois isso

---

[2] MARX, Karl. O Caráter Fetichista da Mercadoria e seu Segredo. In: JINKINGS, Ivana; SADER, Emir (org.). **As Armas da Crítica: antologia do pensamento de esquerda: clássicos.** Trad. Paula Almeida et al. São Paulo, SP: Boitempo, 2012, p.110.

[3] MARX, Karl. O Caráter Fetichista da Mercadoria e seu Segredo. In: JINKINGS, Ivana; SADER, Emir (org.). **As Armas da Crítica: antologia do pensamento de esquerda: clássicos.** Trad. Paula Almeida et al. São Paulo, SP: Boitempo, 2012, p.110.

[4] MARX, Karl. O Caráter Fetichista da Mercadoria e seu Segredo. In: JINKINGS, Ivana; SADER, Emir (org.). **As Armas da Crítica: antologia do pensamento de esquerda: clássicos.** Trad. Paula Almeida et al. São Paulo, SP: Boitempo, 2012, p.111.

lembra a forma que figuras religiosas parecem emanar uma força mística: "A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias."[5] Podemos dizer que esse fetiche está onipresente na sociedade espetacular, em que tudo é uma mercadoria que exala qualidades misteriosos, que seduzem consumidores a consumirem. A mercadoria esconde o fato de que o que movimenta o mundo é o trabalho humano, e isto é ainda mais acentuado pela forma-dinheiro, que oculta ainda mais o caráter social dos trabalhadores: "a forma-dinheiro – do mundo das mercadorias que oculta realmente, em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos privados e, com isso, as relações sociais entre os trabalhadores privados."[6]

A forma-mercadoria não afeta apenas a própria mercadoria, mas também as relações sociais dos homens, que de sociais tornam-se em objetivadas pela estrutura do capital. Este ponto é melhor desenvolvido pelo teórico húngaro Georg Lukács, que dedicou-se, em sua obra, a analisar de que forma as relações sociais encontram-se coisificadas, isto é, reificadas. Para ele, o fetiche de mercadoria seria o coração do pensamento marxista, conforme é afirmado: "Não é de modo algum casual que as duas grandes obras da maturidade de Marx, que expõem o conjunto da sociedade capitalista e revelam seu caráter fundamental, comecem com a análise da mercadoria."[7] O problema da mercadoria é, para Lukács, o centro dos problemas do capitalismo, pois este seria o moldador de formas de objetividade e de subjetividade da sociedade burguesa:

> Certamente, essa universalidade do problema só pode ser alcançada quando a formulação do problema atinge aquela amplitude e a profundidade que possui nas análises do próprio Marx [...] Pois somente nesse caso pode-se descobrir na estrutura da relação mercantil o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as suas formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa.[8]

Lukács aponta que o fetiche de mercadoria é uma consequência lógica do

[5] MARX, Karl. O Caráter Fetichista da Mercadoria e seu Segredo. In: JINKINGS, Ivana; SADER, Emir (org.). **As Armas da Crítica: antologia do pensamento de esquerda: clássicos.** Trad. Paula Almeida et al. São Paulo, SP: Boitempo, 2012, p.111.

[6] MARX, Karl. O Caráter Fetichista da Mercadoria e seu Segredo. In: JINKINGS, Ivana; SADER, Emir (org.). **As Armas da Crítica: antologia do pensamento de esquerda: clássicos.** Trad. Paula Almeida et al. São Paulo, SP: Boitempo, 2012, p.114.

[7] LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista**. Trad. Rodnei Nascimento. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 193.

[8] LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista**. Trad. Rodnei Nascimento. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 193.

desenvolvimento capitalista, tendo em vista certos fenômenos como a separação do produtor de seu meio de produção e a diluição de unidades originais de produção. Todos estes fenômenos convergem para a reificação das relações humanas:

> A separação do produtor dos seus meios de produção, a dissolução e desagregação de todas as unidades originais de produção etc., todas as condições econômicas e sociais do nascimento do capitalismo moderno agem nesse sentido: substituir por relações racionalmente reificadas as relações originais em que eram mais transparentes as relações humanas.[9]

A universalização da mercadoria causa o domínio de relações sociais reificadas. Lukács aponta que a reificação opera tanto num âmbito objetivo quanto num âmbito subjetivo, entretanto ambos possuem uma objetificação do trabalhado humano, em que ele mesmo apresenta-se como um ser estranho ao próprio produto de seu trabalho:

> Desse fato básico e estrutural é preciso reter sobretudo que, por meio dele, o homem é confrontado com sua própria atividade, com seu próprio trabalho como algo objetivo, independente dele e que o domina por leis próprias, que lhes são estranhas. E isso ocorre tanto sob o aspecto objetivo quanto sob o subjetivo.[10]

A parte objetiva da reificação se demonstra pelas leis que regem o mundo das trocas capitalistas e que se opõem ao ser humano. Tais leis se apresentam como se fosse imutáveis e eternas; como se o capitalismo fosse uma coisa natural e que sempre existiu na humanidade, por mais anacronístico que soe. É a famosa ideologia do "não há alternativa", sendo que na realidade as leis capitalistas são tão artificiais quanto as leis feudais:

> Objetivamente, quando surge um mundo de coisas acabadas e de relações entre coisas (o mundo das mercadorias e de sua circulação no mercado), cujas leis, embora se tornem gradualmente conhecidas pelos homens, mesmo nesse caso se lhes opõem como poderes intransponíveis, que se exercem a partir de si mesmos.[11]

---

[9] LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista**. Trad. Rodnei Nascimento. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 207.
[10] LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista**. Trad. Rodnei Nascimento. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 199.
[11] LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista**. Trad. Rodnei Nascimento. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 199.

O lado subjetivo da reificação se encontra quando o trabalho se objetiva no tocante ao ser humano, isto é, quando o trabalho torna-se mais uma mercadoria usada como valor de troca. Seria, num exemplo concreto e banal, o fato de vender a força de trabalho: estamos colocando nossa mão de obra como mais outra mercadoria no mercado sujeita às leis de troca:

> Subjetivamente, numa economia mercantil desenvolvida, quando a atividade do homem se objetiva em relação a ele, torna-se uma mercadoria que é submetida à objetividade estranha aos homens, de leis sociais naturais, e deve executar seus movimentos de maneira tão independente dos homens como qualquer bem destinado à satisfação de necessidade que se tornou artigo de consumo.[12]

Segundo o pensador húngaro, o capitalismo remove as características únicas de todo trabalhador por meio do cálculo racional da economia. Esta seria a forma, para Lukács, que o capitalismo encontra para atomizar as pessoas, as ciências e as mercadorias:

> [...] essa fragmentação do objeto da produção implica necessariamente a fragmentação do seu sujeito. Como consequência do processo de racionalização do trabalho, as propriedades e particularidades humanas do trabalhador aparecem cada vez mais como *simples fontes do erro* quando comparadas com o funcionamento dessas leis parciais abstratas, calculado previamente.[13]

Não há, dentro do raciocinio de produção capitalista, espaço para a humanidade do trabalhador, visto que esta seria uma "fonte de erros". Lukács identifica que a essência do trabalhador reificado é contemplativa, pois ele não tem mais controle sobre aquilo que ele produz. Então, a única coisa que um trabalhador pode fazer é testemunhar, melancolicamente, a sua própria mecanização, sendo assim um espectador do devir social. Isto se deve por causa da mecanicidade do trabalho, influindo também na forma que se percebe o tempo e o espaço:

---

[12] LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista**. Trad. Rodnei Nascimento. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 199-200.
[13] LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista**. Trad. Rodnei Nascimento. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 203, grifos do autor.

> Como o processo de trabalho é progressivamente racionalizado e mecanizado, a falta de contade é reforçada pelo fato de a atividade do trabalhador perder cada vez mais seu caráter ativo para tornar-se uma atitude *contemplativa*. A atitude contemplativa diante de um processo mecanicamente conforme às leis e que se desenrola independentemente da consciência e sem a influência possível de uma atividade humana, ou seja, que se manifesta como um sistema acabado e fechado, transforma também as categorias fundamentais da atitude imediata dos homens em relação ao mundo: reduz o espaço e o tempo a um mesmo denominador e o tempo ao nível do espaço.[14]

Agora que percebemos como a reificação torna o ser humano num espectador contemplativo do devir social, podemos passar a analisar as teses debordianas.

3 SOCIEDADE DO ESPETÁCULO

Em *A Sociedade do Espetáculo* de 1967, Debord avança tal noção a partir de aforismos, usando muito de uma linguagem hegeliana-marxista. O espetáculo é um conceito que Debord não define de forma lapidar, e sim que é desdobrado a partir de sua análise na sociedade contemporânea. No entanto, Debord diz o que o espetáculo *não* é: "O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediadas por imagens." [15] Tal fenômeno surge quando determinada sociedade está com o capital em tal ponto de acumulação ao ponto de se tornar imagem: "O espetáculo é *o capital* em tal grau de acumulação que se torna imagem."[16] Assim como usamos o termo "capital" para se referir a diversas coisas (dinheiro físico, a estrutura do capitalismo, etc...) em níveis macros e micros, o espetáculo também é usado de tal forma: podendo significar tanto os meios de mídia em massa quanto o que está além deles. De fato, para Debord o espetáculo é apenas uma outra face do dinheiro, um complemento deste: "O espetáculo é o dinheiro que *apenas se olha*, porque nele a totalidade do uso se troca contra a totalidade da representação abstrata." [17] O

[14] LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista**. Trad. Rodnei Nascimento. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 204, grifos do autor.
[15] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 14.
[16] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 25, grifos do autor.
[17] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 34, grifos do autor.

espetáculo seria, conforme Giorgio Agamben coloca, um devir-imagem do capital, em que vemos a imagem se tornar a soberana da vida pois o valor de troca superou o valor de uso:

> O 'devir imagem' do capital não é senão a última metamorfose da mercadoria, na qual o valor de troca, desde então, eclipsou totalmente o valor de uso e, depois de ter falsificado toda a produção social, pode agora aceder a um estatuto de soberania absoluta e irresponsável sobre toda a vida.[18]

Ainda mais, o espetáculo seria uma "visão de mundo que se objetivou"[19], assim como Marx e Lukács descreveram a forma-mercadoria, pois o espetáculo é, para Debord, a última fase do desenvolvimento da mercadoria. Ou seja, o espetáculo surge quando a mercadoria ocupou todo o espaço da vida social: "O espetáculo é o momento em que a mercadoria *ocupou totalmente* a vida social. Não apenas a relação com a mercadoria é visível, mas não se consegue ver nada além dela."[20] Ou seja, o espetáculo, sendo esta visão de mundo objetivada, não permite com que se veja nada além de si mesmo. O espetáculo está em toda parte, conforme Debord, e isso leva a uma alienação completa, onde não há distinção entre lazer e trabalho: "É por isso que o espectador não se sente em casa em lugar algum, pois o espetáculo está em toda parte."[21]

Podemos dizer, que esta onipresença é o ponto de partida para a concretização de uma sociedade de consumidores. Debord afirma que na economia capitalista primitiva o operário é visto apenas como isso: sem mais nem menos, ou seja, uma mão de obra e nada mais. Porém, com a intensificação da acumulação, o trabalhador é humanizado, pois cada vez mais exige-se que o trabalhador participe cada vez mais da produção, que agora se encontra em todas esferas da vida. O trabalhador agora é batizado de consumidor:

> Na fase primitiva da acumulação capitalista, 'a economia política só vê no *proletário o operário',* que deve receber o mínimo indispensável para conservar sua força de trabalho; jamais o considera 'em seus lazeres, em sua humanidade'.

---

[18]AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem Fim: Notas sobre a Política.** Trad. Davi Pessoa Carneiro. 1 ed. 2 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 74.
[19] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 14.
[20] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 30.
[21] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 24.

> Esse ponto de vista da classe dominante se inverte assim que o grau de abundância atingido na produção das mercadorias exige uma colaboração a mais por parte do operário. Subitamente lavado do absoluto desprezo com que é tratado em todas as formas de organização e controle da produção, ele continua a existir fora dessa produção, aparentemente tratado como adulto, com uma amabilidade forçada, sob o disfarce de consumidor. Então, o *humanismo da mercadoria* se encarrega dos 'lazeres e da humanidade' do trabalhador, simplesmente porque agora a economia política pode e deve dominar essas esferas *como economia política*. Assim, 'a negação total do homem' assumiu a totalidade da existência humana.[22]

Estamos consumindo espetáculos aonde quer que vamos, pois ele invadiu nossa vida. Seja no trabalho, seja na universidade, seja no cinema, seja em casa. E podemos dizer que tal coisa que acentuou ainda mais durante a pandemia de Covid-19. Obviamente que o *home office* é bem mais seguro, e que é importante para a saúde de todos nós. Porém, ele deixa claro como estamos sem distinção de lugares, por mais que estejamos longe do trabalho o trabalho está em nossos lares. O espetáculo é a conclusão lógica do fetichismo de mercadoria, conforme Debord afirma. Temos imagens acima de nós governando-nos:

> O princípio do fetichismo da mercadoria, a dominação da sociedade por 'coisas suprassensíveis embora sensíveis', se realiza completamente no espetáculo, no qual o mundo sensível é substituído por uma seleção de imagens que existe acima dele, e que ao mesmo tempo se fez reconhecer como o sensível por excelência.[23]

O que o espetáculo esconde? Segundo Debord, o que se esconde é a unidade da miséria, e, conforme as necessidades de determinado contexto, o espetáculo pode ser ou concentrado, ou difuso: "Conforme as necessidades do estágio particular da miséria que o espetáculo nega e mantém, ele existe sob a forma *concentrada* ou sob forma *difusa*."[24] Debord associa o espetacular concentrado a países caracterizados por um capitalismo burocrático e de modernização tardia: "O espetacular concentrado pertence essencialmente ao capitalismo burocrático, embora possas ser importado

---

[22] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 31-32, grifos do autor.
[23] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 28.
[24] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 42.

como técnica de poder estala em economias mistas mais atrasadas, ou em certos momentos de crise do capitalismo avançado."[25] Segundo Debord, o espetacular concentrado também se encontraria presente na União Soviética stalinista e na China maoista, dado seus cultos de personalidade que seriam tais quais vedetes do mundo *pop*, cujos habitantes devem se identificar, com o perigo de serem punidos pela polícia secreta de seus respectivos Estados:

> A imagem imposta do bem, em seu espetáculo, recolhe a totalidade do que existe oficialmente e concentra-se normalmente num só homem, que é a garantia da coesão totalitária. Com essa vedete absoluta é que todos deve identificar-se magicamente ou desaparecer.[26]

Já o espetáculo difuso é atrelado às democracias liberais ocidentais, onde há uma abundância de mercadorias e que não há uma burocracia estatal tal qual às democracias populares do leste. Isso causa um choque de ideias diferentes no campo do espetáculo, tendo em vista que tudo é consumível. Logo, o espetáculo em tais contextos pode abarcar ideias contraditórias sem problema, como, por exemplo, vender numa mesma loja indumentária de posições políticas contrastantes. Tal é a (i)lógica do espetáculo:

> O espetacular difuso acompanha a abundância de mercadorias, o desenvolvimento não perturbado do capitalismo moderno. No caso, cada mercadoria considerada separadamente é justificada em nome da grandeza da produção da totalidade dos objetos, cujo espetáculo é um catálogo apologético. Afirmações irreconciliáveis se chocam no palco do espetáculo unificado da economia abundante.[27]

O espetáculo é dogmático e não aceita críticas. Porém, ao mesmo tempo, ele não tem nenhum dogma sólido, e é por isso que ele pode abarcar todas essas imagens contraditórias entre si: "O espetáculo é absolutamente dogmático e, ao mesmo tempo,

---

[25] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 42.
[26] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 43.
[27] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 43.

não pode chegar a nenhum dogma sólido."[28] Podemos ver que o espetáculo tem na sua origem e no seu fim a missão de separação do ser humano. Separação de si com a obra de seu trabalho, separação de si para com os seus semelhantes, separação de saberes, etc... Conforme Debord argumenta, o espetáculo tem, na sua gênese, a perda da unidade do mundo e a abstração do trabalho e produção subsequente. O espetáculo é o idioma desta separação de uma fração do mundo se representa como superior ao próprio mundo. O espetáculo reúne o separado, mas ele permanece separado:

> A origem do espetáculo é a perda da unidade do mundo, e a expansão gigantesca do espetáculo moderno revela a totalidade dessa perda: a abstração de todo trabalho particular e a abstração geral da produção como um todo se traduzem perfeitamente no espetáculo, cujo *modo de ser concreto* é justamente a abstração. No espetáculo, uma parte do mundo *se representa* diante do mundo e lhe é superior. O espetáculo nada mais é que a linguagem comum dessa separação. O que liga os espectadores é apenas uma ligação irreversível com o próprio centro que os mantém isolados. O espetáculo reúne o separado, mas o reúne *como separado*.[29]

Como podemos notar, atualmente estamos separados uns dos outros de nossos ambientes de trabalho. Porém mesmo separados estamos reunidos, só que não juntos. Permanecemos separados, apenas vendo-nos de forma espetacular. Também podemos traçar muitos paralelos ao espetáculo encarnado na figura de certos líderes mundiais como Donald Trump e Jair Bolsonaro, que mostram-se tal qual vedetes, embora não vivamos numa sociedade de espetáculo concentrado. Para Debord, o movimento pós 1968 se caracteriza por uma nova formação do espetáculo. Estaríamos agora diante do espetacular integrado.

3 O ESPETÁCULO VINTE ANOS DEPOIS

Em *Comentários sobre a Sociedade do Espetáculo* Debord escreve no contexto de vinte anos depois das manifestações estudantis do maio de 1968 francês. Seu livro

---

[28] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 47.
[29] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 23, grifos do autor.

de 1967 foi muito influente para o movimento e seus manifestantes, tendo vários slogans situacionistas seus reproduzidos nas ruas. Porém, ele afirma que o movimento não conseguiu acabar com o espetáculo, e sim o reformulou. Logo, ele escreve este livro em reação a este fracasso, querendo buscar como o espetáculo se modificou nestes vinte anos: "Vou evocar algumas *consequências práticas,* ainda pouco conhecidas, que resultam dessa expansão rápida do espetáculo nos últimos vinte anos."[30]

Segundo Debord, agora o espetáculo se tornou autorreferente. Autorreferente no sentido de quê quando ele quer se criticar ele apenas critica os excessos midiáticos. Ou seja, o espetáculo define a si mesmo como o excesso da mídia, sendo que, como vimos anteriormente, ele é muito mais do que isso. Podemos ver isso quando vemos a mídia *mainstream* critica jornais sensacionalistas, sobretudo os policialescos, por exemplo. Ou também quando um canal de TV liberal critica um presidente conservador por suas declarações polêmicas porém continua apoiando integralmente a sua pauta econômica. O espetáculo apenas se critica na superfície:

> A discussão vazia sobre o espetáculo – isto é, sobre o que fazem os donos do mundo – é organizada *pelo próprio espetáculo*: destacam0se os grandes recursos do espetáculo, a fim de não dizer nada sobre seu uso. Em vez de espetáculo, preferem chamá-lo de domínio da mídia.[31]

Outro fator importante que modificou a forma de organização do espetáculo se deve ao fato que gerações nasceram já sob o domínio dele. As anteriores apenas tiveram contato com o espetáculo quando já eram mais velhas, porém agora nascemos sob a sina do espetáculo: "A mudança de maior importância, em tudo o que aconteceu há vinte anos, reside na própria continuidade do espetáculo. [...] [isso] decorre do fato de a dominação espetacular ter podido educar uma geração submissa a suas leis."[32] A maior consequência deste fenômeno geracional é o fato de que a linguagem do espetáculo torna-se a linguagem universal. Então, por mais que uma pessoa se oponha ao espetáculo ela terá que utilizar a linguagem do espetáculo: "O indivíduo que foi marcado pelo pensamento espetacular empobrecido, *mais do que qualquer outro*

[30] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 169, grifos do autor.
[31] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 170, grifos do autor.
[32] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 171-172.

elemento de sua formação, coloca-se de antemão a serviço da ordem estabelecida, embora sua intenção subjetiva possa ser o oposto disso."[33]

O discurso espetacular é ilógico, Debord aponta, precisamente porque ele sustenta qualquer tipo de contradição, uma espécie de duplipensar orwelliano. Um exemplo disso é a minimização da Covid-19 realizada por Bolsonaro e seus apoiadores. Porém, ao mesmo tempo em que eles a minimizam eles afirmam que ela é o "maior desafio de nossa geração". Falam que ela não tem importância mas depois dizem que ela é importante. Conforme Debord (de certa forma) profetiza sobre os "serviçais do espetáculo":

> A atitude arrogante de seus [do espetáculo] serviçais quando devem apresentar uma nova versão, talvez ainda mais enganosa, de certos fatos consiste em retificar rispidamente a ignorância e as más interpretações atribuídas ao público; ora, os mesmos serviçais, pouco antes, faziam de tudo para difundir o erro, com o ar seguro de sempre.[34]

É mister que ressaltemos essa questão da mentira para Debord. Segundo ele, esta é uma das características mais importantes do espetacular integrado, isto é, a mentira que não é contestada: "A sociedade modernizada até o estágio do espetacular integrado se caracteriza pela combinação de cinco aspectos principais: a incessante renovação tecnológica, a fusão econômico-estatal, o segredo generalizado, a mentira sem contestação e o presente perpétuo."[35] Porém, o que seria esse espetacular integrado? Ele seria a combinação de elementos tanto do espetacular difuso como do espetacular concentrado. Não temos mais um líder claro, nem uma ideologia específica ao contrário do espetacular concentrado, mas o chefe está vivo, porém oculto, por mais que o espetáculo se chame de "pós-ideológico". Do espetacular difuso o espetacular integrado potencializa seu poder espetacularizador. Agora, não temos uma representação que está acima da sociedade, e sim uma representação que se confunde com a própria realidade: "Quando o espetacular era concentrado, a maior parte da

---

[33] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 191, grifos do autor.
[34] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 188.
[35] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 175.

sociedade periférica lhe escapava; quando era difuso, uma pequena parte; hoje, nada lhe escapa. O espetáculo confundiu-se com toda a realidade ao irradiá-la."[36]

Agamben aponta que o exemplo maior disso foi o caso ocorrido na cidade romena de Timisoara, em que a polícia secreta do regime do ditador Ceausescu tramou, junto com a mídia local, a queda do próprio regime, e a forma que isto foi feito demonstra a força do espetacular integrado: pois vários cadáveres a recém enterrados foram desenterrados e torturados para simular um genocídio que legitimaria o novo regime. Conforme o autor italiano, o mundo assistiu como verdade o que era uma mentira total:

> O que o mundo inteiro via ao vivo, como a verdade verdadeira nas telas de televisão, era a absoluta não-verdade; e, embora a falsificação fosse às vezes evidente, ela era, no entanto, autenticada como verdadeira pelo sistema mundial das mídias, para que ficasse claro que a verdade já não era mais senão um momento no movimento necessário do falso.[37]

Segundo Debord, a sociedade do espetacular integrado tem como modelo sociedades secretas, tal qual a máfia, pois esta tem como princípio o silêncio (*Omertà)* e este mesmo silêncio é imposto pelo espetáculo para com seus críticos: "Quando se tenta explicar algo, é um engano opor a máfia ao Estado: nunca são rivais. [...] No momento do espetacular integrado, ela [a máfia] reina como *modelo* de todas as empresas comerciais avançadas."[38] E não somente a máfia, como também serviços secretos, em geral, ganham predominância na sociedade espetacular de hoje, ignorando fronteiras nacionais, ultrapassando a soberania de países, e assim por diante, conforme diz Agamben: "Os serviços secretos, habituados desde sempre a agirem ignorando as fronteiras das soberanias nacionais, tornam-se, nessas condições, o modelo da organização e da ação política real."[39]

A vida sob essa forma de espetáculo é marcada por mistérios e segredos. Esses mistérios são explicados falsamente pelo espetáculo, através da figura do especialista.

---

[36] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 175.

[37]AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem Fim: Notas sobre a Política.** Trad. Davi Pessoa Carneiro. 1 ed. 2 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 79.

[38] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 220, grifos do autor.

[39]AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem Fim: Notas sobre a Política.** Trad. Davi Pessoa Carneiro. 1 ed. 2 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 83.

Todo especialista é, para Debord, um agente do espetáculo, pois este é o único que estaria autorizado a responder ao espetáculo. E como Debord afirma não há motivos para o especialista ir contra a agenda do espetáculo, visto que ele também precisa ganhar dinheiro para sobreviver: “Convém não esquecer que toda pessoa da mídia, por salário ou por outras recompensas, sempre tem um patrão, senão vários; toda pessoa da mídia sabe que pode ser substituída.”[40] Podemos notar isso em comentaristas políticos de grandes mídias, que apenas reforçam o discurso do espetacular.

O espetáculo, porém, não é tão forte assim, Debord aponta que ele seria uma “perfeição frágil”. O espetáculo é defendido a unhas e dentes pois ele é frágil, e não pode ser atacado por ser perfeito: “[a democracia] não deve ser exposta a ataques, porque é frágil; e já não é atacável, por ser perfeita como nenhuma outra sociedade o foi.”[41] Então, o que o espetáculo faz com aqueles que criticam o capitalismo? Há uma variedade de movimentos possíveis: o espetáculo pode silenciar a pessoa só por não a mencionar, pois “aquilo de que o espetáculo deixa de falar durante três dias é como se não existisse”.[42] - seria o fenômeno do *media blackout*; outra possibilidade é acusar a pessoa de ser “comunista”, conforme vemos contemporaneamente. Debord afirma que independente da queda das repúblicas socialistas no leste europeu, o fantasma do comunismo permanece enquanto inimigo do espetáculo: qualquer candidato a uma vaga na politica que proponha algo que não seja o neoliberalismo é acusado de ser comunista e que vai “transformar o Brasil numa Venezuela ou Cuba”. Conforme Debord: “[...] ainda hoje o capitalismo do espetacular integrado simula acreditar que o capitalismo burocrático totalitário – às vezes apresentado até como base ou inspiração dos terroristas – permanece como seu inimigo essencial.”[43]

4 CONCLUSÃO

Começamos falando sobre o fetiche de mercadoria de Marx, que seria o fenômeno em que uma mercadoria adquire uma certa independência e que influencia

---

[40] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 179.
[41] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 182.
[42] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 182.
[43] DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 202.

em relações sociais. Depois, analisamos a reificação de Lukács, que nos mostrou como a coisificação atinge a vida do trabalhador diretamente na objetificação de sua vida social. Fizemos isso para sabermos qual o contexto teórico do pensamento de Debord.

Depois analisamos o que é o espetáculo para Debord. Uma resposta complexa, mas vimos que o espetáculo é fundado por uma separação, sendo o devir-imagem do capital, sendo uma visão de mundo que se objetificou. Vimos como isso é característico do capitalismo do consumo, e como está presente em todos âmbitos sociais. Além do mais, vimos como o espetáculo existe na forma difusa e concentrada.

No fim, analisamos as teses posteriores de Debord acerca do espetacular integrado, que funde características de ambas as formações espetaculares de forma que a realidade confunde-se com o espetáculo. Isso se deve ao fato de que há gerações que foram moldadas pelo espetáculo desenfreado, se caracterizando, sobretudo, pela onipresença do falso. O espetáculo monta um discurso que critica apenas aspectos rasos de si mesmo, e que silencia de diversas formas seus detratores.

A pandemia do Covid-19, de certa forma, acentuou que estamos diante de uma sociedade do espetáculo. Ao trabalhar e estudar de casa estamos nos apresentando em forma de espetáculo, porém não é mais um espetáculo que há uma separação entre vivido e representando, e sim o vivido *é o representado*. Isso já podia ser visto nas redes sociais, na forma que apresentamos uma versão espetacularizada de nós mesmos, mas agora vemos isto ainda mais presente em ambientes que tínhamos contato corporal anteriormente. Agora vemos imagens vividas se encontrando: o novo normal demonstra isso. Longe de querermos fazer prognósticos, mas vemos a necessidade de pensar criticamente as separações que a sociedade capitalista tem em sua base, e que agora foram escancaradas.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem Fim: Notas sobre a Política.** Trad. Davi Pessoa Carneiro. 1 ed. 2 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 13 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

JINKINGS, Ivana; SADER, Emir (org.). **As Armas da Crítica: antologia do pensamento de esquerda: clássicos.** Trad. Paula Almeida et al. São Paulo, SP: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista**. Trad. Rodnei Nascimento. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

32. Reféns da esfera doméstica: a mulher na pandemia e a intensificação das desigualdades de gênero

 https://doi.org/10.36592/9786587424460-32

Rafaela Weber Mallmann[1]

Resumo

A pandemia do Covid-19 (coronavírus, Sars-CoV-2) iniciou um processo mundial de isolamento social. As novas designações de "ficar em casa" resultam em um alto grau de desigualdades entre homens e mulheres, considerando ainda as categorias de raça, gênero e classe social imbricadas nesse contexto. O objetivo do trabalho consiste em apresentar inicialmente uma contextualização da posição da mulher no capitalismo, para após, demonstrar como a pandemia evidenciou ainda mais as desigualdades já existentes, analisando dados de relatórios, entrevistas e outras publicações referentes ao tema. Nesse contexto, o problema que norteia a pesquisa é: considerando o contexto brasileiro, de que forma a pandemia e as medidas de isolamento social influenciaram a vida das mulheres?

Palavras-chave: Mulher. Pandemia. Desigualdades. Violência.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O Brasil já possui, até a data de 05 de novembro de 2020, 161.269 mortes pelo Sars-CoV-2, coronavírus, ou Covid-19. A doença foi inicialmente identificada na China em Wuhan, na província de Hubei, República Popular da China em 01 de dezembro de 2019, e tendo o primeiro caso de contaminação de 31 de dezembro de 2019. No Brasil, o primeiro caso de contaminação foi dia 26 de fevereiro de 2020, em um homem de 61 anos que viajou à Itália. Em 11 de março a Organização Mundial da Saúde declarou pandemia de coronavírus. A partir de então, governos iniciam a organização das medidas de isolamento social no país.

Esse cenário pandêmico evidenciou as desigualdades existentes no Brasil, que podem ser analisadas a partir das categorias de raça, gênero e classe social. O presente texto analisa a situação da mulher nesse contexto pandêmico, demonstrando de que forma as medidas de isolamento afetaram a vida de cada uma. Diante disso, o objetivo consiste em apresentar inicialmente uma contextualização da posição da mulher no

[1] Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. Bolsista Capes/Proex. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. E-mail: rafaela.mallmann@edu.pucrs.br.

capitalismo, para após, demonstrar como a pandemia evidenciou ainda mais as desigualdades já existentes, analisando dados de relatórios, entrevistas e outras publicações referentes ao tema. Nesse contexto, o problema que norteia a pesquisa é: considerando o contexto brasileiro, de que forma a pandemia e as medidas de isolamento social influenciaram a vida das mulheres?

As mulheres historicamente foram designadas ao espaço privado das relações sociais sendo protagonista dos cuidados da casa e da família. Após anos de lutas feministas, a mulher começa a ter oportunidades de estudos e trabalhos fora de casa, mas o trabalho doméstico segue sendo uma obrigação que encontram ao retornar, o que leva a jornadas excessivas de afazeres. O trabalho doméstico como trabalho não remunerado é necessário à manutenção do capitalismo. Nesse sentido, é essencial a discussão a respeito da posição da mulher no capitalismo e de que forma essa posição desigual se acentuou com as medidas de isolamento devido à pandemia.

1 A MULHER CONTEXTUALIZADA NO CAPITALISMO: O ESPAÇO PRIVADO, O TRABALHO DOMÉSTICO E A REPRODUÇÃO SOCIAL.

Susan Moller Okin ao tratar sobre a distinção entre público e privado afirma essa suposta dicotomia tem mais de um sentido. Demonstra a analogia feita por Weinstein entre publicidade e privacidade e as camadas de uma cebola. Do mesmo modo que uma camada está ao lado de fora, outra camada estará dentro de uma outra. Assim, algo que é público em relação a uma esfera da vida pode ser privado em relação a outra. Focando na dicotomia não-doméstico/doméstico, Okin demonstra que é a permanência dessa dicotomia que possibilita aos teóricos ignorar a natureza política da família e a relevância da justiça na vida pessoal, e justamente essa é a parte central das desigualdades de gênero.

Diante disso, aborda essa dicotomia como público/doméstico. Ainda no interior dessa dicotomia, há uma ambiguidade que resulta diretamente das práticas e teorias patriarcais do passado e representam sérias consequências práticas para as mulheres. A divisão do trabalho entre os sexos tem sido fundamental para essa dicotomia desde os princípios teóricos, em que os homens são vistos como ligados às ocupações da esfera da vida pública, como questões econômicas e políticas, enquanto as mulheres seriam as responsáveis pela esfera privada da domesticidade e da reprodução.

Estudos feministas revelam que desde os princípios do liberalismo no século XVII, os direitos políticos e direitos pertencentes à concepção moderna liberal referente à privacidade e o privado têm sido defendidos como direitos dos indivíduos. Entretanto, esses indivíduos foram supostos e definidos como adultos, chefes de família e masculinos. Desse modo, havia uma certa relação de que os direitos desses indivíduos a não sofrerem intrusão por parte do Estado, da igreja ou de vizinhos era também o direito de tais indivíduos a não sofrerem interferência no controle que exerciam sobre a família, ou seja, os membros de sua esfera de vida privada[2].

O trabalho doméstico não é um trabalho como os outros. É uma "manipulação mais disseminada e da violência mais sutil que o capitalismo já perpetuou contra qualquer setor da classe trabalhadora". É notório que no capitalismo todo trabalhador é manipulado e explorado, e a relação com o capital é muito mistificada. Ter um salário significa fazer parte do contrato social, ele dá a impressão de um negócio justo, apesar de ocultar todo o trabalho não pago que resulta no lucro. A respeito do significado do trabalho, Federici afirma que não se trabalha porque gosta, ou por algo natural em cada ser humano, "mas porque é a única condição sob a qual você está autorizado a viver". A diferença em relação ao trabalho doméstico é que ele não só tem sido imposto às mulheres, mas também foi "transformado em um atributo natural da psique e da personalidade femininas, uma necessidade interna, uma aspiração, supostamente vinda das profundezas da natureza feminina"[3]. Pelo fato de ser destinado a não ser remunerado, o trabalho doméstico foi transformado em um atributo natural ao invés de ser reconhecido como trabalho. É essencial ao capital convencer de que o trabalho doméstico é uma atividade natural para ser aceito trabalhar sem uma remuneração.

Não há nada natural em ser dona de casa, considerando ainda a necessidade de ao menos "vinte anos de socialização e treinamentos diários, realizados por uma mãe não remunerada para preparar a mulher para esse papel" e "convencê-la de que crianças e marido são o melhor que ela pode esperar da vida"[4]. Desde os primeiros dias de vida a mulher é treinada para ser dócil, subserviente, dependente e para se sacrificar ou até mesmo sentir prazer com isso. Caso não goste, o problema é de cada uma, assim como o fracasso, a culpa e a anormalidade. O capital obteve (e ainda obtém) grande

---

[2] OKIN, Susan Moller. Gênero, o público e o privado. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 16(2): 440, maio-agosto/2008. p. 308.
[3] FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução:** trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. Tradução Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2019. P. 42.
[4] Ibid., p. 43.

sucesso ao esconder essa forma de trabalho, criando uma obra-prima às custas das mulheres. Negando o salário ao trabalho doméstico e transformando-o em um ato de amor, "o capital matou dois coelhos com uma cajadada só", obtendo inicialmente uma "enorme quantidade de trabalho quase de graça" e assegurando que as mulheres, longe de lutar contra essa situação, procurariam esse trabalho como se fosse a melhor coisa da vida" com a disseminação do pensamento da "mulher de verdade". O homem também possui um papel essencial nessa situação, pois é disciplinado o "homem trabalhador ao tornar 'sua' mulher dependente de seu trabalho e de seu salário, e o aprisionou nessa disciplina, dando-lhe uma criada, depois de ele próprio trabalhar bastante na fábrica ou no escritório"[5].

O capital designou à mulher o papel de servas felizes e amorosas da "classe trabalhadora", ou seja, "daqueles estratos do proletariado aos quais o capital foi obrigado a conceder mais poder social". A dona de casa deve servir "física, emocional e sexualmente o trabalhador do sexo masculino, para criar seus filhos, remendar suas meias, cuidar de seu ego quando ele estiver destruído por causa do trabalho" e ainda "das (solitárias) relações sociais que o capital lhe reservou"[6]. Desse modo é exatamente essa combinação particular dos serviços físicos, emocionais e sexuais que está designado às mulheres para oportunizar a criação da personagem específica da criada que é a dona de casa, e tornando esse trabalho tão pesado e invisível.

Nesse contexto, Federici aponta não ser por acaso que a maioria dos homens pensam em casar-se logo após encontrar o primeiro emprego. Afirma que "isso não ocorre apenas porque agora os homens podem pagar por isso", mas também pela necessidade de "ter alguém em casa para cuidar de você é a única condição para não enlouquecer depois de passar o dia todo em uma linha de montagem ou sentado em uma mesa". Quanto mais pobre for a família, maior a escravidão a que a mulher é submetida, e isso não se dá apenas pela situação econômica, tendo em vista que o capital tem uma política dupla, sendo uma para a classe média e outra para famílias da classe trabalhadora. "Não é por acaso que encontramos o machismo menos sofisticado nessa última: quanto mais pancadas o homem leva no trabalho, mais bem treinada deve estar sua esposa para absorvê-las e mais autorizado estará o homem a recuperar seu ego à custa da mulher". Assim "bate-se na esposa e joga-se a raiva sobre

[5] Ibid., p. 44.
[6] Ibid., p. 44-45.

ela quando se está frustrado ou exausto em decorrência do trabalho, ou quando se é derrotado em uma luta"[7].

Na mesma proporção que o homem serve e recebe ordens, ele irá mandar. A função da esposa é aguardar "em silêncio quando ele está de mau humor, a recompor os pedaços dele quando estiver quebrado e praguejar contra o mundo, a se virar na cama quando ele disser 'estou muito cansado esta noite'". Nesse contexto as mulheres encontram algumas maneiras de reagir, mas sempre de forma isolada ou privada. A questão essencial é como levar essa luta da cozinha e do quarto para as ruas. A saída encontrada por Federici é reivindicar um salário para o trabalho doméstico, pois isso recusa o caráter natural dado à essa função, e assim, recusa o papel feminino que o capital destinou às mulheres.

Nancy Fraser ao analisar sobre as mudanças epistêmicas referentes ao capitalismo no século XXI, afirma que uma delas é teorizada por feministas marxistas e socialistas e refere-se à mudança da produção de mercadorias para a reprodução social. A questão essencial que envolve essa discussão diz respeito às formas de prover, cuidar e interagir que produzem e mantêm os laços sociais. Essa atividade chamada de "cuidado", "trabalho afetivo" ou "subjetivação", forma os sujeitos humanos do capitalismo, e os mantêm como "seres corpóreos e naturais, ao mesmo tempo que os constrói como seres sociais formando seu *habitus* e a substância socio ética (sittlichkeit) na qual se movem"[8].

Assim, é central o "trabalho de socialização dos jovens, de construção de comunidades e de produção e reprodução de significados compartilhados, disposições afetivas e horizontes de valor que sustentam a cooperação social" o que inclui os modos de cooperação que são vinculados à dominação que caracterizam a produção de mercadorias. A atividade reprodutiva é necessária à existência do trabalho assalariado, à acumulação de mais-valor e ao funcionamento do próprio capitalismo como tal. O trabalho assalariado "não poderia existir nem ser explorado na ausência do trabalho doméstico, da criação das crianças, da formação escolar, do cuidado afetivo e de um conjunto de outras atividades que produzem novas gerações de trabalhadores" de modo que "repõem as gerações existentes e mantêm vínculos sociais e compreensões

---

[7] Ibid., p. 45.

[8] FRASER, Nancy. **Capitalismo em debate:** uma conversa na teoria crítica/ Nancy Fraser, Rahel Jaeggi; tradução Nathalie Bressiani – 1. Ed. – São Paulo: Boitempo, 2020. p. 46.

compartilhadas”, tornando “a reprodução social uma condição de fundo indispensável à possibilidade da produção capitalista”[9].

A reprodução social é institucionalizada nessa forma de sociedade. É instituída uma divisão entre reprodução social e produção de mercadorias, em que a divisão passa a ser marcada por gênero, de modo que a reprodução é associada às mulheres e a produção aos homens. Há uma mudança de realidade em que o trabalho das mulheres é visível e publicamente reconhecido (ainda que distinto do dos homens) como parte integral do universo social, para outra em que o trabalho reprodutivo é encaminhado à esfera privada, de modo que sua importância social é obscurecida. Essa divisão não é natural, e sim um artefato histórico do capitalismo[10].

2 REFLEXOS DA PANDEMIA NA VIDA DAS MULHERES.

As questões essenciais que permeiam o mundo capitalista hoje, discutidas no tópico anterior, resultam na situação em que a mulher se encontra nos mais diversos aspectos da vida social e privada. A pandemia do Covid-19 evidenciou ainda mais as desigualdades entre homens e mulheres, demonstrando que há ainda muito o que se discutir a respeito da igualdade de gênero.

O documento *Gênero e Covid-19 na América Latina e no Caribe: dimensões de gênero na resposta*[11] publicado pela ONU Mulheres, demonstra que o contexto atual de emergência aumenta os riscos de violência contra mulheres e meninas, figurando como principais casos os de violência doméstica devido às medidas de isolamento e estresse que a situação emergencial resulta. A dificuldade em denunciar o agressor e solicitar medidas protetivas de urgência impõe-se como um obstáculo às mulheres.

A violência doméstica é definida pela Lei Maria da Penha como sendo “qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial”[12], sendo inserida no ambiente doméstico, familiar e relações amorosas. A importância dessa legislação se dá por

[9] Ibid., p. 46.
[10] Ibid., p. 46.
[11] ONU MULHERES. **Gênero e Covid-19 na América Latina e no Caribe:** dimensões de gênero na resposta. 2020.
[12] PLANALTO. **Lei Maria da Penha**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm. Acesso em 21 out. 2020.

possibilitar maior visibilidade aos índices de violência doméstica e oportunizar o deferimento das medidas protetivas, em que o agressor é afastado do lar.

O medo, a insegurança e a falta de conhecimento sobre os meios corretos e seguros de denunciar o agressor também são obstáculos na vida de muitas mulheres, e muitas vezes a violência resulta em casos de feminicídio. Marcela Lagarde afirma que esse termo representa "un conjunto de violaciones a los derechos humanos de las mujeres que contienen los crímenes y las desapariciones de mujeres y que, estos fuesen identificados como crímenes de lesa humanidade". Assim, o feminicídio é considerado um genocídio contra as mulheres, que ocorre "cuando las condiciones históricas generan prácticas sociales que permiten atentados violentos contra la integridad, la salud, las libertades y la vida de niñas y mujeres"[13].

A terceira edição do relatório produzido pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP)[14], a pedido do Banco Mundial, demonstra um estudo com dados oficiais coletados com as Secretarias Estaduais de Segurança Pública e/ou Defesa Social e Tribunais de Justiça relativos à violência doméstica, publicado dia 24 de julho de 2020. As informações coletadas dizem respeito aos: "(1) registros de ocorrência lavrados pelas Polícias Civis; (2) as Medidas Protetivas de Urgência distribuídas e concedidas pelos Tribunais de Justiça". Os dados foram coletados conforme os Estados disponibilizavam de forma ágil e sem burocracia a fim de publicar o relatório a tempo.

Com os registros de ocorrência, foi possível coletar dados de "feminicídios, homicídios dolosos, lesão corporal dolosa, estupro e estupro de vulnerável e ameaça para doze Unidades da Federação", sendo estes "Acre, Amapá, Ceará, Espírito Santo, Maranhão, Mato Grosso, Minas Gerais, Pará, Rio de Janeiro, Rio Grande do Norte, Rio Grande do Sul e São Paulo". Enquanto os dados sobre "Medidas Protetivas de Urgência foram obtidos junto aos Tribunais de Justiça dos Estados do Acre, Pará, Rio de Janeiro e São Paulo"[15]. De modo geral, os dados demonstram a redução nos registros de casos de lesão corporal dolosa, registros referentes a estupro e estupro de vulnerável, registros de ameaça contra mulheres, o aumento nos casos de feminicídios, e ainda, apresentaram reduções no número de medidas protetivas de urgência concedidas.

---

[13] LAGARDE, MARCELA Y DE LOS RÍOS. Antropología, feminismo y política: violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres. In: Margarett Bullen; Carmen Diaz Mintegui (Coordinadoras). **Retos teóricos y nuevas practicas.** 2008. p. 209-239.

[14] FBSP 3. Fórum Brasileiro de Segurança Pública. **Violência doméstica durante a pandemia de Covid-19** – ed. 3. 24 de julho de 2020. p. 03.

[15] Ibid.

No dia 07 de julho de 2020, é publicada a Lei Nº 14.022/20 que dispõe sobre "medidas de enfrentamento à violência doméstica e familiar contra a mulher e de enfrentamento à violência contra crianças, adolescentes, pessoas idosas e pessoas com deficiência durante a emergência de saúde pública de importância internacional"[16] que surgiu após o surto do coronavírus. Considerando o contexto pandêmico, a lei determina a manutenção dos serviços essenciais no enfrentamento à violência destes grupos, bem como, na medida do possível, manter os atendimentos presenciais dessas demandas.

Outro fator que recebeu atenção nos dados divulgados sobre a situação da mulher em meio à pandemia, é referente à produção acadêmica por meio de publicação em periódicos. A proporção de artigos aceitos em autoria feminina ficou abaixo da tendência histórica para submissões realizadas em março, abril e maio de 2020, enquanto a produção masculina demonstrou significativo aumento. A redução de trabalhos acadêmicos está intimamente relacionada com o aumento da carga de trabalho doméstico a partir das medidas de isolamento social. Apesar das mulheres conseguirem alcançar certa emancipação por participarem do espaço público das discussões, ainda estão reféns dos cuidados da casa, da família, dos doentes e parentes idosos. Isso reduz o tempo destinado à pesquisa e demonstra a grande disparidade entre homens e mulheres[17].

O recorte de raça é essencial para localizar e contextualizar a situação das mulheres. No Brasil, mais de 13 milhões de pessoas sobrevivem abaixo da linha da pobreza, com uma renda média de até R$145,00 mensais. Dessa população, a grande maioria é composta por mulheres, negras, mães, chefes de família que sustentam seus lares sozinhas. Algumas delas são empregadas domésticas, autônomas, microempreendedoras individuais e trabalhadoras informais. Outras, desempregadas que sobrevivem fazendo bicos e com os escassos e precários auxílios do Estado[18].

---

[16] CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Lei 14.022/20.** Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2020/lei-14022-7-julho-2020.html . Acesso em: 24 out. 2020.

[17] MATTHEWS, David. **Pandemic lockdown holding back female academics, data show**. Disponível em: https://www.timeshighereducation.com/news/pandemic-lockdown-holding-back-female-academics-data-show. Acesso em: 31 out. 2020.

[18] THINK Olga. Relatório-manifesto **Mulheres em Tempos de Pandemia:** os agravantes de desigualdades, os catalisadores de mudanças. Disponível em: https://thinkolga.squarespace.com/#introducao-section. Acesso em 27 out. 2020.

A herança colonial e racista em que o Brasil se desenvolveu ao longo da história sustenta os pilares da estrutura econômica e de trabalho. A maioria das mulheres, e principalmente mulheres negras enfrentam complicadas vulnerabilidades econômicas e de segurança. Essa mulher ocupa a última posição na pirâmide das desigualdades sociais. Angela Davis afirma que "proporcionalmente, as mulheres negras sempre trabalharam mais fora de casa do que suas irmãs brancas"[19], sendo que o espaço atual que o trabalho ocupa na vida das mulheres negras, é uma reprodução do padrão estabelecido durante os primeiros anos de escravidão.

No século XIX houve uma ascensão de uma ideologia da feminilidade em que o papel das mulheres era visto como donas de casa, protetoras e parceiras. Mas isso não ocorria para as mulheres negras, pois estas eram trabalhadoras em tempo integral, e ocasionalmente ocupavam os papéis de mãe, esposa e dona de casa. Davis demonstra que nem sempre este trabalho era restrito ao âmbito doméstico, pois grande parte das mulheres negras no período da escravidão trabalhavam nas lavouras tanto quanto os homens.

Lélia Gonzales ao tratar sobre *racismo e sexismo na cultura brasileira* demonstra que a partir desse contexto colonizador a mulher negra é vista como naturalmente "cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta"[20]. O mito da democracia racial exerce sua violência simbólica de maneira especial na mulher negra, e é refletido atualmente ao se verificar que são essas mulheres que se encontram em grande parte abaixo da linha da pobreza, vivem em condições precárias e possuem jornadas de trabalho excessivas, sendo elas que precisam ultrapassar as barreiras do isolamento social decretado na pandemia, necessitando trabalhar fora de casa.

As trabalhadoras domésticas no Brasil são representadas por em torno de sete milhões de mulheres. Segundo a OIT, as que fazem "bico" como diarista eram 31,7% em 2015, havendo indícios de aumento acompanhando o acréscimo de trabalhadores informais no país. Em depoimento para uma matéria do El País, a diarista Ana (nome fictício) afirma que "Ela [a empregadora] disse que eu tenho o livre arbítrio para vir ou não, e que se eu quisesse ir de carro poderia deixar na sua garagem. Ela me deixou à

---

[19] DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução Heci Regina Candiani – 1ª ed. – São Paulo: Boitempo, 2016. p. 17.

[20] GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 226.

vontade, mas se eu não vou, não recebo" acrescentando que "em outro lugar que eu trabalho, nas segundas e sextas, falaram que vão me dispensar. Mas disseram que não tinham como me pagar"[21]. Há ainda casos de patrões que mesmo diagnosticados com o coronavírus solicitaram o serviço de empregada doméstica. Ainda, há raros casos em que os patrões seguem pagando as trabalhadoras e as dispensam dos serviços, obedecendo as recomendações para a situação emergencial da pandemia.

Márcia Tiburi afirma que poucas vezes os filósofos se preocuparam em compreender a posição do trabalho na vida das mulheres, considerando a relação o entre trabalho da mulher e o capitalismo. Foi devido às denúncias e reivindicações feministas que esse tema teve a possibilidade de análise. Em muitos contextos, meninas, jovens, adultas e idosas trabalham para seus pais, maridos e filhos, sendo condenadas aos trabalhos domésticos pelo simples fato de serem mulheres. Isso fica extremamente visível no contexto pandêmico, em que todos os dados analisados demonstram a reclusão da mulher ao espaço doméstico para dedicação aos cuidados da família e deixando muitas obrigações e tarefas do trabalho fora de casa, de lado. Tiburi demonstra que mesmo com esses empregos fora de casa, "a maior parte das mulheres trabalhará mais do que os homens que, de modo geral, não fazem o serviço da casa. Acumularão o trabalho remunerado com o não remunerado". Com terceiras e até quartas jornadas não remuneradas, as mulheres são escravas do lar "com pouco ou nenhum tempo para desenvolverem outros aspectos da própria vida."[22].

As formas de opressões e dominações predominantes nas relações sociais capitalistas não são autônomas. Joaquín Herrera Flores apresenta o patriarcalismo como "la base y el sustento de todo tipo de dominación autoritaria o totalitária"[23]. Diante disso, a estrutura de opressão está ligada com as demais formas de opressões e dominações como de sexo, raça, gênero, etnia e classe social. Assim, não se considera em separado, tendo em vista que a opressão de cada uma está inscrita nas outras. Nesse contexto, as desvantagens que atingem às mulheres não as tornam um grupo

---

[21] BETIM, Felipe. El país. **No Brasil informal com coronavírus, domésticas dependem de altruísmo de patrões para evitar contágio**. Disponível em: https://brasil.elpais.com/sociedade/2020-03-17/no-brasil-informal-com-coronavirus-domesticas-dependem-de-altruismo-de-patroes-para-evitar-contagio.html. Acesso em 01 nov. 2020.

[22] TIBURI, Márcia. **Feminismo em comum:** para todas, todes e todos. 5ª edição. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018. p. 14-15.

[23] HERRERA FLORES, Joaquin. **De habitaciones propias y otros espacios negados**. Una teoría crítica de las opresiones patriarcales. Bilbao: Universidad de Deusto, 2005. p. 29.

homogêneo, tendo em vista a necessidade de considerar as categorias de gênero, raça e classe ao analisar suas vivencias[24].

A oportunidade de ficar em casa não é para muitos. Como já mencionado sobre a situação das empregadas domésticas, os moradores das favelas também têm suas vidas afetadas diretamente com essa situação. O ativista Raull Santiago, fundador do coletivo Papo Reto e também morador do Complexo do Alemão, publicou em seu Twitter que "as dicas sobre prevenção e tentativas de evitar a proliferação do covid-19 são muito importantes, mas falhas, quando não contemplam a realidade de uma grande parte da população do país". Recorda que referente à indicação de lavar bem as mãos, não há água sempre disponível para parte da população. "Nós economizamos água não apenas por consciência, mas também por sobrevivência. Lavar a mão o tempo inteiro, não é uma possibilidade", afirma ainda "ah, na minha casa são seis pessoas. Ainda lutamos pelo direito à água aqui". Sobre a quarentena, diz ser impossível: "É parede com parede, tem casa de dois, três cômodos com seis pessoas morando. Como faz? Qual o caminho? Para onde seguir com essas dicas de prevenção?"[25], questionou na rede social.

Diante dos dados apresentados, nota-se que a pandemia do coronavírus evidenciou ainda mais as desigualdades de gênero e sociais já existentes no Brasil. A mulher enfrenta situações diárias de violência e privação da vida pessoal, sendo que no contexto pandêmico a sobrecarga de trabalho aumentou significativamente. O papel historicamente destinado às mulheres dentro do ambiente doméstico as torna escravas do lar, em que há certa naturalização de que a mulher que deve cuidar dos filhos, da casa, do marido, dos idosos, de todos os sentidos da palavra cuidado relacionado ao ambiente doméstico/privado.

Nesse contexto de desigualdades entre as esferas pública e privada, o feminismo demonstra que é impossível descolar a esfera política da vida social e a vida pública da vida privada, quando se tem como objetivo a construção de uma sociedade democrática. Assim, é necessário abandonar a "visão de que a esfera privada e esfera pública correspondem a 'lugares' e 'tempos' distintos na vida dos indivíduos, passando

---

[24] BIROLI, Flávia. Divisão sexual do trabalho e democracia. In: **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, vol. 59, no 3, 2016. p. 720.

[25] BETIM, Felipe. El país. **No Brasil informal com coronavírus, domésticas dependem de altruísmo de patrões para evitar contágio.** Disponível em: https://brasil.elpais.com/sociedade/2020-03-17/no-brasil-informal-com-coronavirus-domesticas-dependem-de-altruismo-de-patroes-para-evitar-contagio.html. Acesso em 01 nov. 2020.

a discuti-las como um complexo diferenciado de relações, de práticas e de direitos", incluindo ainda os direitos à privacidade e à publicidade que estão permanentemente imbricados, "uma vez que os efeitos dos arranjos, das relações de poder e dos direitos garantidos em uma das esferas serão sentidos na outra"[26].

A crítica às desigualdades de gênero está intimamente "ligada à crítica às fronteiras convencionais entre o público e o privado nas abordagens teóricas, na prática política, nas normas e nas instituições"[27]. A politização de determinados aspectos relevantes da esfera privada possibilita a garantia da liberdade das mulheres, como por exemplo, restringir o exercício do poder dos homens na esfera doméstica é necessário para garantir a liberdade e a autonomia das mulheres. Tipificar como crimes a violência doméstica e o estupro no casamento são exemplos da interferência na vida privada com o intuito de possibilitar a cidadania e a integridade física de mulheres e crianças.

Desse modo, "a defesa de relações mais justas e democráticas na esfera privada possibilita uma reflexão sobre os papeis convencionais de gênero e a divisão do trabalho, expondo suas implicações para a participação paritária de mulheres e homens na vida pública"[28]. Buscar relações mais justas na vida doméstica possibilita ampliar o horizonte de possibilidade das mulheres, de modo que impacta diretamente suas trajetórias pessoais e as formas de participação na sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Os papéis sociais historicamente designados aos homens e às mulheres não ocorreram por acaso. Faz parte do projeto histórico do capital reduzir à mulher ao ambiente doméstico e privado das relações sociais determinando a ela a posição de cuidado do lar, dos filhos, do marido, dos idosos. A permanência da dicotomia entre público e privado é demonstrada por Susan Okin como uma possibilidade de os teóricos ignorarem a natureza política da família e a relevância da justiça na vida pessoal, sendo essa a parte central das desigualdades de gênero.

---

[26] BIROLI, Flávia. O público e o privado. In: MIGUEL, Luis Felipe, BIROLI, Flávia. **Feminismo e política:** uma introdução. 1. Ed. – São Paulo: Boitempo, 2014. p. 33.
[27] Ibid. p. 34.
[28] Ibid.

Neste cenário, o trabalho doméstico não é como os outros, sendo reconhecido como uma manipulação mais disseminada e a violência mais sutil que o sistema capitalista já inseriu contra qualquer setor da classe trabalhadora. Isso se dá porque essa forma de trabalho foi transformada em um atributo natural da psique e da personalidade feminina, o que é essencial para a manutenção desse sistema para que o trabalho doméstico seja aceito sem uma remuneração.

Outro fator essencial é o papel da mulher como reprodutora da vida social, que se torna indispensável à possibilidade da produção capitalista. Assim, ela se torna institucionalizada na sociedade e possui papel fundamental na perpetuação das desigualdades de gênero.

A partir dos dados colhidos no contexto de pandemia, verifica-se que os riscos de violência contra mulheres e meninas aumentaram consideravelmente. Casos de violência doméstica, estupro, lesão corporal e ameaça, por exemplo, obtiveram um reduzido índice de boletins de ocorrência registrados, e um aumento em casos de feminicídios. Isso se dá pelos problemas gerados pelo isolamento social, em que a mulher muitas vezes não possui condições de se deslocar ou formas efetivas de denunciar o agressor sem correr riscos à sua integridade física.

Considerando ainda um recorte de gênero, as mulheres negras são a maioria sobrevivendo abaixo da linha da pobreza. Muitas chefiam seus lares sozinhas e passam o dia fora trabalhando. Para as empregadas domésticas, a pandemia dificultou seriamente seus trabalhos, de modo que ficar em casa não é uma opção para muitas delas. As mulheres lidam com terceiras e até quartas jornadas não remuneradas, o que torna difícil arrumar tempo para desenvolverem aspectos da própria vida, como evidenciado pelas pesquisas referentes à quantidade de produção acadêmica de homens e mulheres na pandemia, em que houve um significativo decréscimo da submissão de artigos acadêmicos por parte das mulheres e um aumento por parte dos homens.

Desse modo, a vida das mulheres na pandemia alterou significativamente diversos aspectos do seu dia a dia, em que além da preocupação com a situação emergencial, a sobrecarga de trabalho tornou-se excessiva. As desigualdades de gênero ficaram mais evidenciadas e a situação de violência de gênero também demonstrou aumento significativo intensificando ainda mais essas desigualdades. A posição social da mulher essencial para a manutenção do capitalismo é uma posição de submissão,

violência e reclusão que a torna refém do lar sob um discurso de naturalização dos afazeres domésticos. Diante disso, o feminismo oportuniza e demonstra ser essencial discutir os papéis de gênero de modo que se busque uma igualdade no tratamento entre homens e mulheres, em que as sobrecargas de trabalhos não remunerados sejam distribuídas entre os sexos (ou até mesmo direcionando remuneração a este tipo de trabalho como proposto por Federici), possibilitando tempo para a mulher se dedicar aos afazeres de interesse próprio, e não apenas habitando e reproduzindo o espaço privado de cuidadora de todos.

REFERÊNCIAS

BETIM, Felipe. El país. **No Brasil informal com coronavírus, domésticas dependem de altruísmo de patrões para evitar contágio**. Disponível em: https://brasil.elpais.com/sociedade/2020-03-17/no-brasil-informal-com-coronavirus-domesticas-dependem-de-altruismo-de-patroes-para-evitar-contagio.html. Acesso em 01 nov. 2020.

BIROLI, Flávia. Divisão sexual do trabalho e democracia. In: **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, vol. 59, no 3, 2016. P. 720.

BIROLI, Flávia. O público e o privado. In: MIGUEL, Luis Felipe; _______. **Feminismo e política:** uma introdução. 1. Ed. – São Paulo: Boitempo, 2014. P. 33.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Lei 14.022/20**. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2020/lei-14022-7-julho-2020-790393-publicacaooriginal-161013-pl.html . Acesso em: 24 out. 2020.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução Heci Regina Candiani – 1ª ed. – São Paulo: Boitempo, 2016.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução:** trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. Tradução Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

FRASER, Nancy. **Capitalismo em debate:** uma conversa na teoria crítica/ Nancy Fraser, Rahel Jaeggi; tradução Nathalie Bressiani – 1. Ed. – São Paulo: Boitempo, 2020.

GONZÁLEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-244.

HERRERA FLORES, Joaquin. **De habitaciones propias y otros espacios negados**. Una teoría crítica de las opresiones patriarcales. Bilbao: Universidad de Deusto, 2005.

MATTHEWS, David. **Pandemic lockdown holding back female academics, data show**. Disponível em: https://www.timeshighereducation.com/news/pandemic-lockdown-holding-back-female-academics-data-show. Acesso em: 31 out. 2020.

OKIN, Susan Moller**. Gênero, o público e o privado**. Estudos Feministas, Florianópolis, 16(2): 440, maio-agosto/2008. p. 305-332.

ONU MULHERES. Gênero e Covid-19 na América Latina e no Caribe: dimensões de gênero na resposta. 2020. Disponível em: http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2020/03/ONU-MULHERES-COVID19_LAC.pdf Acesso em: 28 de setembro de 2020.

PLANALTO. **Lei Maria da Penha**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm. Acesso em 21 out. 2020.

THINK Olga. Relatório-manifesto **Mulheres em Tempos de Pandemia:** os agravantes de desigualdades, os catalisadores de mudanças. Disponível em: https://thinkolga.squarespace.com/#introducao-section. Acesso em 27 out. 2020.

TIBURI, Márcia. **Feminismo em comum:** para todas, todes e todos. 5ª edição. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

33. Travessia da crise e para além: Hegel por Gadamer - fim da arte?

https://doi.org/10.36592/9786587424460-33

Raimundo Rajobac[1]

> *O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer ser um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos de unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo. (Phänomenologie des Geistes, Hegel).*

***

O que se desvela com a grande crise planetária que se desdobra com Pandemia do novo Coronavírus (COVID-19)? O caráter amplo e geral desse questionamento inicial é proposital e assume a amplitude e alcances do acontecimento. A situação de instabilidade experimentada e vivenciada parece ter colocado em estremecimento todos os paradigmas. De ordem sanitária, política, social, econômica, acadêmica, familiar e pessoal, a grave crise parece indicar o longo desdobramento do ano de 2020 na dialética do transcorrer do tempo que a tudo rege. Que tarefas se apresentam ao pensar e à filosofia a partir daí? Qual o sentido da experiência da arte nesse contexto?

---

[1] Professor no Departamento de Música e diretor do Instituto de Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS. Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS. Desenvolve suas atividades docentes e de pesquisa nas áreas da Prática Musical Coletiva, Estética e Filosofia da Música, Filosofia da Educação Musical, Hermenêutica, Música e Formação (*Bildung*). Principais publicações: *Bildung enquanto formação estética no jovem Nietzsche* (2015); *Compreensão e diálogo: contribuições da hermenêutica gadameriana à educação* (2010); Racionalidade *musical e experiência natural formativa em Rousseau* (2014); *Docência como vivência a partir de Wilhelm Dilthey* (2015); *Música como fisiologia aplicada: considerações a partir do Nietzsche tardio* (2016), *Experiência formativa e reflexão* (2016) (com L.C. Bombassaro e P. Goergen), *Música, filosofia e formação cultural* (2017) (com L. C. Bombassaro), *A questão do estético: ensaios* (2019) (com N. Hermann).

De que maneira o problema hegeliano do passado da arte (*Vergangenheitscharakter der Kunst*) atualiza-se, e em que medida a leitura gadameriana de tal questão expõe a atualidade da obra de arte? A realidade da crise parece nos exigir "[...] vincular unitariamente a ciência e o saber [humano], em relação a si mesmo, a fim de conseguir uma nova autocompreensão da humanidade" (GADAMER, 1983, p. 86). Há que se considerar a crescente autoalienação que transparece no acontecimento da globalização que permeia a ordem econômica capitalista atual e, da mesma forma, no que diz respeito às nossas dependências, do que a humanidade constrói para si nesse contexto. Estamos diante do desafio em possibilitar à humanidade, a autocompreensão de si e, "[...] para isto serve, desde a Antiguidade, a filosofia, também sob a forma do que [denominamos hermenêutica] como teoria e também, como práxis da arte de compreender e fazer falar o estranho e o que se fez estranho" (GADAMER, 1983, p. 87). Essa perspectiva nos ajuda a pensar a crise como o transcendental da filosofia, ou a filosofia enquanto crise, ruptura. Em meio aos impactos de uma grande crise sanitária, podemos também considerar que a palavra crise (κρἰσις), em seu sentido mais remoto, origina-se no campo da medicina, e indica decisivas transformações no curso da doença.

***

Crise designa também, o ponto decisivo no curso das transformações sociais, da cultura como um todo, do conhecimento[2]. Essa intuição justifica a opção por apresentar esse ensaio a partir da noção de travessia. Em sentido filosófico nos movimentaremos no campo da Filosofia Hermenêutica de Hans-Georg Gadamer[3].

---

[2] Husserl tornou clássica essa perspectiva em *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, 1956.

[3] De modo específico assumimos de Stein (2017) a noção de hermenêutica como um paradigma Pós-metafísico. Principalmente em sua defesa de que a hermenêutica, como Filosofia hermenêutica, começou a mostrar um movimento de longa duração, que assumiu a forma de um paradigma. Para compreender este evento histórico temos de prestar atenção ao que significa a Metafísica na cultura ocidental e qual a postura que nós passamos a ter diante dela. A Metafísica não é um bloco errático com o qual todos os filósofos tiveram de se encontrar e contra o qual bateram no caminho. Teriam então sido levados a ter que arrancar um pedaço da Metafísica e com ele como tema central, organizarem seu pensamento em profundidade. Fariam assim sua Filosofia deixando o todo da Metafísica pelo caminho, para pensadores mais arrojados se ocuparem com ela como um todo. Nesse sentido, entra em foco aqui o que se passou a chamar, na metade do século 20, de pensamento pós-metafísico e como a hermenêutica tem a ver com este modo de denominar a Filosofia de um certo contexto. Com essa ideia se atinge a proposta em considerar a tradição hermenêutica como um paradigma filosófico na Filosofia ocidental, o que em Stein, se realiza no perfil da Metafísica como ciência procurada (a *Epistéme*

Com isso, assumimos uma discussão que considera as preocupações científico-político-sociais de nossa época, as quais nos exigem uma postura aberta e dialógica no confronto com problemas que, principalmente no contexto da crise, nos envolvem com a nossa época e suas discussões. Em larga medida, nos referimos à ideia de que "[...] por princípio, [...] a teoria hermenêutica só deve surgir da prática hermenêutica" (GADAMER, 2009, p. 146); designando uma posição que se expõe na multiplicidade de confrontos que determinam as questões que se apresentam no âmbito do conhecimento. Notemos, pois, que encontramos aqui, a vocação hermenêutica para a crítica do idealismo, que em Gadamer, encontra-se desde muito cedo, principalmente em suas leituras e apropriações de Kierkegaard e Hegel e no acolhimento dos impulsos filosóficos de Heidegger; nesse sentido, compreende-se a apropriação hermenêutica da formulação heideggeriana da linguagem como a casa do ser (*das Haus des Seins)*, e a ampliação gadameriana de que é "[...] também a casa do homem, na qual ele vive, se instala, e encontra a si, encontra a si no Outro, e que um dos espaços mais acolhedores desta casa é o espaço da poesia, da arte" (GADAMER, 2009, p. 147).

***

Discutir a verdade da arte a partir do seu caráter de atualização no curso da história nos põe em confronto com a crise atual e o que nela vela-se e desvela-se. O conjunto de transformações que se apresentaram com o início da Pandemia, e a posição que as artes e os fazeres artísticos ocupam nesse contexto, apresentam os mais complexos desafios à Estética e Filosofia da Arte. Basta olharmos com atenção aos, talvez paradigmas, que se sucedem rapidamente: anúncio e realidade da pandemia; confinamento; distanciamento social; dizeres entre o "antigo e novo normal"; segunda onda; pós-pandemia; vacina; pós-vacina. Da realidade complexa que se apresenta, as mudanças, que já se caracterizavam como rápidas em nossa era globalizada ganham ainda mais evidência. Cumpre-se como exigência crítica a nós, no decorrer deste ensaio, considerar hermeneuticamente, que, "[...] em nosso mundo inundado de rápidas transformações [...] aquilo que se transforma chama muito mais atenção do que aquilo que continua como sempre foi. Essa é uma lei geral da nossa vida espiritual"

Zetouméne), que se afirmou progressivamente do âmbito da Escola Histórica, até se tornar explicito na fenomenologia hermenêutica de Heidegger até Gadamer.

(GW1, 1/2015, 32)[4]. Também a ocultação do que permanece encontra-se aí. Nossas expectativas a respeito da experiência da mudança histórica desafiam-nos, principalmente quando nos propomos pensar o momento atual, ainda, como superexcitação; do qual pode, como consequência, nos levar a noções como de neutralidade da ciência e ordenação da natureza. Aqui a experiência da arte, legitima-se, no âmbito do fenômeno da compreensão, ao apresentar a importância filosófica da arte "[...] que se afirma contra todo e qualquer raciocínio. Assim, ao lado da experiência da filosofia, a experiência da arte é a mais clara advertência para que a consciência científica reconheça seus limites" (GW1, 1/2015, 31).

***

Do dito até aqui, parece-nos ainda importante chamar a atenção para a compreensão da história para além do conceito de verdade como adequação, no sentido de que, sua verdade liga-se diretamente à totalidade de nossas experiências de mundo. Com Gadamer, desde Hegel, dediquemo-nos, então, a interpretar a potência da experiência da arte para nosso momento: no sentido do quanto compõe nosso modo de ser no mundo, e como crítica, da história, da arte, da estética, da filosofia e da epistemologia[5]. Propormos, portanto, uma delimitação a fim de conduzirmos a argumentação. Nosso objetivo será o de, a partir da tradição hermenêutica, refletir no contexto da travessia da crise, o problema da experiência da arte e do modo de ser do estético. Nos concentraremos na reconstrução interpretativa do texto *Ende der Kunst? Von Hegels Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst bis zur Anti-Kunst von heute [1985]*[6], de Gadamer, e orientaremos à potência da experiência da arte, no contexto da crise, como problema do conhecimento. O conhecido tema hegeliano do "Fim da Arte" é tratado pelo hermeneuta a partir da noção de ruptura e suspeita. Essa

---

[4] Todas as citações do texto de H.-G. Gadamer consultados nas Obras Completas (*Gesammelte Werke*) indicarão a sigla GW, seguida no número do volume e página. Após a barra (/) será indicado ano e página da tradução para o português que consta nas referências finais.

[5] Para Flickinger (2019), Com G.W.F. Hegel – o partidário da primazia da razão iluminista que desprivilegia a sensibilidade artística como órgão da verdade — e H.-G. Gadamer – o defensor da experiência da arte como matriz da via hermenêutica –, temos dois protagonistas da Estética preocupados com a tensão entre filosofia e arte. Trata-se de um confronto com êxito aberto, que pode levar tanto à necessidade de reinterpretar a Estética de Hegel, quanto a legitimar a experiência da arte pela hermenêutica filosófica. Além disso, será necessário reconsiderar, também, a função da Estética no todo do sistema do saber.

[6] *O fim da arte? Da teoria de Hegel sobre o caráter passado da arte à anti-arte atual (1985).*

perspectiva se torna necessária ao considerarmos o declínio da sociedade cultural [*Bildungsgesellschaft*] e da cultura estética que a caracterizou: "[...] tal ruptura não é apenas uma derrocada mas, como todas as rupturas, pode transformar-se em germe de um novo crescimento" (GW8, 206/2009, 53). A problemática é desenvolvida com o recurso a Hegel, tanto por sua formulação do tema do fim da arte, como de forma mais profunda, pela ideia "[...] de que a história, em certo sentido, tocava o seu fim, pois deixara de ser possível qualquer dúvida ou discussão sobre o princípio sob o qual decorre a trajetória da história mundial, a saber, o caminho para a liberdade de todos, segundo o qual a razão se implanta na história" (GW8, 206/2009, 54)[7]. A essa perspectiva se junta também, o fim da metafísica, que já em Comte pode ser encontrado sob o lema da filosofia positivista, e que foi, por Heidegger levado até o fim, passando pela visão nietzschiana do último homem, e o problema do ser na instalação técnica do mundo.

***

Entram em relevo os vaticínios do fim: em Hegel o da história; em Comte o da metafísica; em Nietzsche e Heidegger, o da filosofia. Esse diagnóstico geral é apresentado como introito para a intuição intelectual hegeliana acerca do caráter passado da arte. De modo profundo, o hermeneuta quer alertar para a atualidade da questão, a qual também assumimos como central para se pensar a experiência da arte no contexto da travessia da crise. Cabe-nos compreender que "[...] a teoria de Hegel sobre o caráter passado da arte não implica, em primeiro lugar, que a arte já não tenha futuro, mas que sua essência pertence sempre ao passado, embora possa continuar a florescer, até qualquer futuro" (GW8, 207/2009, 55). Essa concepção segue a noção de ciência e filosofia como síntese compreensiva do saber, que representa a forma mais elevada da consciência intelectual. Daí a ideia hegeliana que remete à escultura clássica grega como exposição do divino a si na manifestação da arte; ao cristianismo com a rememoração do divino por meio da música, pintura e poesia. Entenda-se o porquê,

---

[7] Para Gadamer (2009), tal é conhecida a doutrina de Hegel, a cujo respeito podemos dizer ela tornou consciente, com juízo certeiro, um princípio que alcançou a sua vitória final com a Revolução Francesa, mas que, no fundo, surgira com o cristianismo. É já indiscutível que todo ser humano deve ser livre e que não deve haver escravos nem escravização de nenhum tipo. A história consiste na tentativa de realizar esse ideal; assim o ensinou Hegel e, por isso, na época das revoluções que lutam por esta realização, a história universal segue em frente: como a luta de domínio contra domínio e pela libertação da dominação – uma luta, cujo fim ainda não se pode prever.

de as *Lições sobre Estética* de Hegel serem elevadas, por Gadamer, à representatividade de uma época filosófica, desde Kant, na qual, a arte assume relevante posição nas discussões em torno da verdade e passa a determinar os séculos posteriores: “as lições [...] sobre estética representam, no seu conjunto, uma resposta que também soube dar determinação ao tema do caráter pretérito da arte. Hegel vê na arte a presença do passado” (GW8, 208/2009, p. 56); significou colocá-la em evidencia e distinção no todo da nossa consciência histórica. Isso se explicitou no século XIX pelo próprio uso da palavra “Arte” que historicamente exigia a distinção da expressão “belas artes”. Que se desdobra então na ideia da arte como presença do passado?

***

Não se trata em apenas resgatar o problema da consciência histórica com o caráter passado da arte; esse caminho foi cunhado na concepção hegeliana da concepção cristã da história da salvação, e na história secular da salvação iluminista. Em seguimento, o que ainda inclui a concepção da história universal, a novidade filosófica recai sobre a arte a partir do sentido ontológico da contemporaneidade de toda arte; que podemos compreender a partir da “[...] nova consciência da alteridade de todos os passados [...]” (GW8, 209/2009, 57); algo que se anunciou com a crítica romântica do Iluminismo. Soma-se como novidade também, e que veio a contribuir para o desenvolvimento da arte, o fim do grande paradigma da tradição humanista cristã: o mito comum[8]. Para corroborar sua tese, o hermeneuta faz um recurso ao fim do barroco e do rococó enquanto estilo arquitetônico comum à civilização ocidental, e às variedades de formas e estilos que passaram a se apresentar; também à forma de que veio a distinguir os edifícios públicos já no contexto do classicismo. A arquitetura é tomada como exemplo ao apresentar uma validade universal: no sentido de que uma consciência pública encontra sua expressão nos edifícios públicos, como obras de arte nas quais a consciência de época se reconhecia. Por isso, o conceito de mito, como o que une a todos, e que em Gadamer, corresponde a sua crítica a distinção estética[9]: e

[8] Afirma Gadamer (2009), por mito não entendo o elemento solene e festivo que o leigo costuma associar a esta palavra, e também não o conceito religioso contrário ao verdadeiro Deus do cristianismo. Mito significa aqui apenas o seguinte: o que se narra, e de tal modo se narra que ninguém pode duvidar, tal é a força com que ele nos diz algo. Mito é o que se pode relatar sem que alguém ocorra perguntar se é verdadeiro. É a verdade que a todos congrega, em que todos se compreendem. E foi precisamente isto que então chegou ao fim: a evidência da tradição humanístico-cristã.

[9] Ver Rajobac, *Experiência da arte e formação estética, 2019.*

permite nos perguntarmos “[...] o que é o novo, quando a arte se reconhece como arte” (GW8, 209/2009, 58). Essa acepção possui um longo alcance, e desdobra a discussão sobre a arte poder deixar ou não de sê-la; a qual ganhou atenção de Gadamer na primeira parte de *Wahrheit und Methode (1960)*.

***

Encontramo-nos, portanto, com a investigação e a pergunta sobre a verdade da arte e os novos sentidos que esta pode ganhar, ao passo que está consciente de si e nós da mesma como arte[10]. Aqui estamos diante da tensa questão sobre o passado e o presente da arte, principalmente no que se refere à nossa educação histórico-estética. Lê-se: “na era da consciência história, ela deve, por assim dizer, olhar para ambos os lados: primeiro, para a presença do passado, que deixa toda arte ser contemporânea; em seguida para a própria época, que é a única nossa contemporânea” (GW8, 209/2009, 59). Toda a criação contemporânea ergue-se à sobra do passado da arte, que se presentifica. Como sintoma é apresentada a posição de centro que a música contemporânea assume nos programas de concerto, na busca por equilibrar a tensão entre as chegadas e saídas dos ouvintes. É sintoma, por apresentar as condições emaranhadas da consciência artística que caracteriza o século XX; o que pode ser compreendido também, “[...] na explosão da pintura no princípio do [século XX], no surgimento da pintura abstrata ou no lema da anti-arte, que [...] expressa a resistência tanto contra a nossa sociedade industrial e a reprodutibilidade universal como contra a sociedade cultural do passado” (GW8, 211/2009, 59)[11]. Nesse contexto, encontra limites o conceito kantiano de belo natural, ao passo que em Hegel põem-se como paradigma, a noção de belo na arte como aparência sensível da ideia. É essa perspectiva hegeliana que, para além da definição de critérios estilísticos, se configura

---

[10] Gadamer (2009) junta a essa questão como devemos também entender, o empreendimento de Heidegger, que no decurso da destruição da tradição metafísica do Ocidente, renova a pergunta sobre a verdade da arte e fala do pôr-em-obra da verdade. Ver Heidegger, *A origem da obra de arte*.

[11] Gadamer (2009) comenta ainda, que isso salta à vista no tratamento que o conceito de belo natural recebe. Do ponto de vista da arte, ele já não possui nenhum caráter autônomo. Vemos sempre a natureza com os olhos do artista plástico. Trata-se de uma profunda mudança. O pano de fundo teológico ou cosmológico da experiência da natureza diluiu-se totalmente, porque já não é a criação cuja grandeza e sublimidade emociona os serem humanos, mas sim a resposta anímica que a natureza pode dar, e decerto na sua inacessibilidade ao querer humano. Que o belo natural e as especificações que Kant nele leu prestem os seus serviços de forma espontânea e involuntária à teoria estética do presente, como mostra o exemplo de Adorno, deve-se apenas à confusão entre gosto e arte.

como construção filosófica sobre o que é a arte enquanto arte - aqui se encontra o ponto no qual Hegel ganha sua atualização.

***

Em que sentido se desdobra tal atualização? Na perspectiva de que “importa a esse propósito perguntar de que modo se deve entender esta definição na época pós-hegeliana e no nosso tempo” (GW8, 211/2009, 60). De fato, será preciso a compreensão de que o conceito de belo guarda em si, a extrema contraposição entre o sensível e a Ideia. Remonta ao platonismo e a distinção entre o sensível e o inteligível, a qual conhecemos, e que permeia a linguagem hegeliana; de todo modo, é justamente a reconciliação destes dois mundos que reside no belo – ele guarda em si o modo como aparece a figura ideal. Temos o belo como a aparência do bem, o brilho sensível; em certo sentido é o que costumamos identificar e admirar na estilística das obras do passado, principalmente na indistinguível relação entre forma e conteúdo. Ora, se, esse acontecimento aponta para o ideal estilístico da arte clássica, no deus que se manifesta, hoje o entendemos a partir da ideia de que, o que compreendemos é comum a todos na aparência da arte: “a única coisa que torna isso possível, é a não-distinção estética, a participação em algo comum”. (GW8, 212/2009, 61). A unidade entre Ideia e manifestação se apresenta como atual para a definição do belo artístico; de outro modo, a mesma já não encontra validade principalmente nos séculos XIX e XX, por não alcançar evidência e consenso geral. A esse acontecimento, Gadamer denomina perda, que por sua vez também induz à procura; a arte dos modernos caracteriza-se também por essa perda ao demandar o comum e o evidente. Por arte moderna Gadamer não se refere ao que se entende por os modernos do início do século XX, refere-se, “[...] a todos eles. Incluem-se, decerto, os modernos e os mais modernos. Tudo quanto se criou a partir do pseudo-historicismo do século XIX são novos caminhos do risco, novos caminhos da criação” (GW8, 212/2009, 61).

***

A sociedade da *Bildung*, enquanto manifestação burguesa dos séculos XIX e XX, pode ser tomada como exemplo da perda de evidências relativas à criação artística

contemporânea; principalmente em relação à consciência de declaração de um novo grupo ao redor do que une a todos. A esse aspecto, Gadamer apresenta o fenômeno do *kitsch* como sintoma do que antes foi denominado como perda; nesse contexto ele designa algo que surge justamente do sentimento de perda de algo comum, quando, o pressuposto evidente, comum a todos, já não se encontra ao alcance[12]. Assim, o *kitsch* surge como fenômeno a partir do esvaecimento das evidências comuns, que dentre outras questões, impulsiona o primado da busca pelo efeito. Entende-se, por exemplo, a ideia de que não se justificam juízos de pior ou melhor em relação ao *kitsch* produzido com objetivos elaborados e o apenas comercial, o que retira deste a noção negativa de qualidade. O movimento desse argumento busca apresentar o entendimento de que "uma obra de arte conseguida é sempre uma tentativa conseguida de unificação do que se desintegra"[13] (GW8, 213/2009, 62). Ruptura e desintegração compõem uma dialética na qual, o estilo não se apresenta como dado, mas como resultado da procura; e se constitui numa tarefa que recai aos artistas atuais por meio de um longo processo de busca. Dessa maneira, pertencente a uma tradição com validade evidencial, o artista, a caminho, e em busca, alcança, como resultado do processo, o seu estilo; soma-se ainda o fato de, tanto o artista como o espectador, estarem desafiados; o primeiro a comunicar a partir do estilo, o segundo, a familiarizar-se com o que é comunicado.

***

Consideremos que, se, será o propósito da leitura gadameriana de Hegel, apresentar a ideia de que, "todo suposto fim da arte será o começo de uma nova arte" (GW8, 220/2009, 72); precisaremos levar em conta, nesse ponto da argumentação,

---

[12] Sobre esse acontecimento Gadamer (2009), nos convida a pensar, na evidência com que, na grande história da pintura, a imagem representativa do imperador com todos os seus atributos, para nós tão distantes, do cavalo, da armadura e do bastão de marechal, é, no entanto, tão ajustada à figura imperial. Ou nas imagens dos santos, que, apesar de todas as mudanças de concepção, nunca causam a impressão de um disfarce ou de máscara porque, como expressão evidente da veneração piedosa, incluem a evidência da manifestação sensível.

[13] Aqui há um recurso a Paul Celan. Gadamer (2009) o usa como ilustração ao mostrar que a força criadora se consumiu formalmente na sua tarefa. A qual consistiu em, a partir de fragmentos sensoriais, fragmentos de sons, disseminados como escombros, deixar, apesar de tudo, algo como música, um novo entrosamento do incompatível. Nos raros momentos em que um leitor compreende verdadeiramente a poesia na sua unidade interna, surge imediatamente ali um universal, algo que agora se impõe como evidente. Leio nela o que mudou e o que permaneceu. Não é nenhuma unidade estilística comum, como até o leigo culto sente diante dos grandes períodos artísticos do passado e que torna impossível localizar o estio pessoal do pintor em questão.

que "a não-evidência é que deve aqui conquistar uma nova força de convicção através da forma artística da obra"[14] (GW8, 213/2009, 63). Daí a centralidade das declarações hegelianas sobre a arte, que para Gadamer, já dão conta desse acontecimento. A pintura, por exemplo, pode ser tomada como o lugar, no qual, esse acontecimento se expõe com maior clareza; principalmente no que diz respeito à sua opção pela arte experimental já como princípio para a escolha do motivo; num processo que, mesmo quando lança mão de antigos conteúdos e formas universais, assumem os novos riscos da busca no caminho. Temos aí, o caráter de superação da estranheza que a não-evidência desvela, superação que dialeticamente sobrepujam tanto o criador como o receptor. Criam-se, portanto, as condições para compreensão da história da pintura moderna na perspectiva das longas séries de tentativas que passam a caracterizá-la, e também da necessidade de familiaridade que se apresenta ao espectador com a estilística do artista. Gadamer quer ir além, e, para ele, embora Hegel estivesse convencido de que a evolução histórica da pintura estivesse ligada a simples variações, o fenômeno que agora nos deparamos aponta, na verdade, para profundas revoluções. Em processo, cada nova mudança passou a apresentar exigências do espectador, a ponto de, a própria identidade da obra, parecer perder-se em face das intervenções surgidas com as artes de reprodução. Aqui, Hegel, é fundamental para a interpretação gadameriana, posto que, toda a lógica interna dessas revoluções já se encontra no mesmo, como ponto de partida.

***

A passagem que se segue merece nossa atenção, posto que a mesma revela, desde Gadamer, a potência hegeliana em relação ao debate contemporâneo sobre a arte:

> A experimentação dissolveu todas as fronteiras. A expectativa figurativa do leigo extremamente violentada. Encontramo-nos no final de um longo desafio que, através da destruição cubista das formas, da deformação expressionista das

[14] Conforme Gadamer (2009), o exemplo ostenta a ruptura e a desintegração que temos diante dos olhos. Propõe à arte sua tarefa. Ilustremo-lo com alguns grandes artistas do século XIX: até mesmo temas clássicos podem aí receber um novo tratamento e realização, como nos é possível admirar hoje, não tanto nos Nazarenos quanto em Feuerbach ou Marées. Ao invés, o motivo das estações ferroviárias poderia ganhar um novo encantamento cromático. Assim ingressaria numa nova unidade o distante e o clássico ou o estranho moderno – e isso será uma tarefa não só para o criador, mas também para o receptor.

> figuras, do enigmatismo surrealista e do crescente esvaziamento figurativo em direção ao inobjectual, nos conduziu a uma desconfiança definitiva e resoluta perante as imagens e a arte em geral. A obra de arte já não tem de se propor ao consumidor em vista de um prazer gratuito. O artista quer provocar, irritar, e alguns gostariam de ver na sua obra apenas uma espécie de proposta, ao passo que outros convidam a uma atividade incessante e produtiva. Assim por exemplo, na música serial, deixa-se ao interprete a sequência da performance. O espectador de um quadro deve, pois, deixar-se convencer e confundir pelas leituras cambiantes da mesma pintura: recordemos as catedrais de Monet, ou as 40 variantes de Picasso sobre *Las Meninas* de Velázquez. A excitante vitalidade de novos ritmos, a intensificação do cartaz, o caricatural, o sinalético, querem deixar totalmente para trás a identidade da obra assente em si mesma (GW8, 214/2009, 64).

A passagem acima declara a profundidade da questão que guarda o primado do caráter passado da arte de Hegel e sua potência para a compreensão da experiência da arte moderna e contemporânea. Destaca-se aí a noção de fronteiras dissolvidas pela experimentação, cuja violência declara-se com a quebra de expectativas. Experimentação, processos e buscas coadunam-se num movimento que questionam a acepção conceitual de identidade da obra.

***

É posto em xeque aqui, o ideal de identidade inanimada da obra de arte. Em processo e experimentação a obra alcança sua consistência: “[...] existiu uma vez entre os homens [...]”, diz o hermeneuta ao se referir a Rilke (GW8, 215/2009, 65). O processo de experimentação e tentativas do artista cria as condições para sua *oeuvere*, que inclui necessariamente o espectador. Daí o recurso gadameriano às improvisações ao órgão de Günther Ramin a partir dos motetos da igreja de São Tomás em Leipzig; as quais, ao se mostrarem efêmeras, únicas e irrepetíveis, conduziam o juízo à consistência. “Julgar” ganha, portanto, um novo sentido: “selecionar (ou rejeitar), fazer sair para a luz do válido” (GW8, 215/2009, 65). Como realização, a obra nos obriga a entrar no novo da validade, a qual, ao mesmo tempo se mostra permanente e em mutação; o argumento pretende nos levar à ideia de que, tudo que alcança consistência enquanto obra de arte nos retém, convida à habitação do acontecimento efervescente. Em sentido estrito a pergunta filosófica posta, e à qual, com Hegel, é

investigada é: "[...] que faz com que a arte seja arte, tanto ontem como hoje e amanhã?" (GW8, 215/2009, 65). Segue-se daí, numa perspectiva fenomenológica, a partir de extremos, a consideração sobre a poesia e a arquitetura – ou seja, sobre a arte da palavra e das decomposições e ruinas que sobrevivem em todos os tempos e espaços. Tal esforço consiste, dentre outras coisas, questionar as bases da relação entre produção e recepção, que caracterizam os paradigmas da estética da produção e estética da recepção.

***

Na arquitetura estas questões apresentam-se na dialética relação entre o plano do arquiteto e a ideia arquitetônica que o espectador vem a reconhecer; na poesia, o que o poeta quis dizer e o que nela causa impressão. Entra em jogo, na verdade, o problema da compreensão, ou em sentido gadameriano, o quanto de acontecimento há quando se compreende algo, uma vez que, "a compreensão não quer reconhecer o que alguém quis dizer" (GW8, 216/2009, 66); a referência é ao que não é nem arbitrário nem subjetivo, e que designa, por exemplo, na poesia, algo que nem o próprio poeta sabe, e nem o leitor pode dizer. Na arquitetura essa problemática se expressa na finalidade e existência de um lugar específico já escolhido; no qual se desdobra uma nova ordenação espacial. A função diretiva característica das criações, marca profundamente a arquitetura a partir das noções de necessidade e fim apresentado; ainda assim, a arquitetura não pode ser considerada como imune às transformações que possibilitaram o ideal de autonomia da arte, e que se devem ao processo da autoconcepção moderna do arquiteto; um exemplo disso é a influência que o domínio da fotografia livre exerceu sobre o arquiteto e da experiência da arte arquitetônica sobre o espectador. Por outro lado, ver edifícios como fotografia pode conduzir à experiência do esquecimento de que estes, se erguem no espaço e os cria, marcando lugar na nossa vida; o edifício é construído no mundo da vida, e como resultado do que pode se denominar desabituação do olhar, temos a cegueira do espectador. Tal postura encontra sua força no fluxo do paradigma da abstração técnica moderna, que como consequência, possibilitou pensar o edifício como obra de arte isolada.

***

O recurso à arquitetura, e a perspectiva do edifício como obra de arte, justifica-se com a ideia de que o mesmo se encontra na dinâmica da vida, e, sua inserção na cidade, na paisagem, garante, na dialética do tempo, que o velho se transforme em novo: "também o arquiteto atual, que dispõe de meios novos [...], está com sua arte a serviço desta continuidade entre o hoje e o amanhã, que integra a sua criação e a transmite" (GW8, 217/2009, 68). Na poesia, portanto, essa questão se apresenta, principalmente, na exigência ao receptor; e se completa pelo esforço e espontaneidade que é exigido pela mesma; assim, considerando-se épocas e culturas literárias, a primeira impressão é que a poesia independa das condições de espaço e tempo; o limite dessa impressão primária encontra-se no fato de a poesia apresentar uma dependência ainda mais profunda da dialética do tempo e do espaço. Um olhar, sobre as condições de tempo e espaço livres que a vida laboral moderna nos oferece, pode ser tomado para o questionamento sobre se ainda é possível um convite à leitura da poesia. Há que se perguntar também, se as condições técnicas de nossa civilização não poderão gerar uma reação, no contexto da qual se promova uma abertura à poesia, posto que a leitura se caracteriza como forma autêntica e representativa da integração do espectador na arte. Dito por Gadamer: "na realidade, acontece o mesmo em todas as artes, que só no 'reconhecimento' encontram a sua realização plena, mas isto manifesta-se na poesia com uma diferenciação particular" (GW8, 218/2009, 69).

***

O conceito de reconhecimento (*Wiedererkennung*) perpassa de forma profunda toda a reflexão gadameriana sobre a experiência da arte e o modo de ser do estético, principalmente em *Wahrheit und Methode* (1960). No desenvolvimento do argumento ao qual nos atemos agora, a respeito do caráter passado da arte desde Hegel, a temática ganha sua relevância. Gadamer se propõe a distinguir três tipos de reconhecimento que em relação, podem ser pensados como protótipo de todas as artes. Para nós, torna-se fundamental retermos que, o que se desdobra, busca justificar a ideia de que já "era o que Hegel tinha diante dos olhos, ao colocar a arte como 'intuição' ao lado do recolhimento e do pensamento filosófico" (GW8, 219/2009, 71). O primeiro tipo de

reconhecimento apresenta como requisito o saber ler, pois tem como objeto o texto, e junta-se a isso a capacidade de escrever, de decifrar o texto. A qualidade autêntica da obra de arte exige tais capacidade para o acontecimento da compreensão; a posição gadameriana da impossibilidade de tradução da poesia lírica de línguas estrangeiras ganha espaço aqui. O motivo encontra-se nas exigências apresentadas pelo texto poético original, cuja natureza intima de significados, sonoridades e execução caracterizam a primeira realização de reconhecimento. Temos aí o reconhecimento que se define com a natureza da língua materna na qual já nos encontramos e nos relacionamos em plenitude; a força da palavra na linguagem poética que proporciona o reconhecimento de nós mesmo; a experiência em viver por longo tempo em outros mundos linguísticos possibilita-nos no regresso, no contato com os primeiros sons de nossa língua materna, a emoção que possui como princípio o reconhecimento autêntico.

***

O que define o segundo tipo de reconhecimento toma também o texto poético como modelo; Gadamer mostra que há algo aí que está para além da realização do elemento significativo que se revela no discurso: "são os espaços intuitivos livres que a linguagem poética abre e que o leitor preenche com sua participação" (GW8, 218/GADAMER, 2009, 69). Mesmo com variações em relação a casos diversos, a identidade da poesia se mantém; há aqui um recurso ao poema *À Lua* de Goethe: expressões que se referem às nuvens cerradas e ao esplendor da neblina, poderão apresentar-se de forma diferente aos diferentes olhos, bem como aos mesmos olhos em diferentes ocasiões; decorre daí, o caráter único da poesia, independente do efeito que venha a causar. O conceito de "esquema" desenvolvido pelo fenomenólogo polonês Roman Ingarden, ganha destaque, ao passo que designa e solicita a realização livre a partir do reconhecimento de si que perpassa cada pessoa. A terceira forma de reconhecimento é colocada de maneira a superar o ideal de cumprimento que perpassa a realização, em relação a significados e preenchimento. Gadamer ergue a noção de reconhecimento enquanto complemento (*Auffüllen*); na condição de juízo essencial a toda experiência artística: "complemento significa [...] que o leitor (ou ouvinte) capta o que vai além da forma verbal e que se manifesta, por assim dizer, na direção do que

ela quer dizer. Deste complemento todos nós somos capazes, quando nos impressionou uma forma verbal de natureza poética" (GW8, 219/2009, 70); e temos o momento no qual, a totalidade da subjetividade de nossa experiência desponta em sua inteireza; somos postos para além até mesmo da fluidez da forma: nós a completamos, de modo que, é apenas nesse completar, que a obra de arte encontra a autenticidade de sua realidade.

***

Reconhecimento como *Auffüllen* dissolve o primado da distinção estética; o que se estabelece é um todo de relações no qual, desaparece o contraste entre artista e receptor. Todos os aspectos da privacidade apresentam-se eliminados, permitindo a transmutação, por exemplo, dos aspectos biográficos da poesia, em universal: "é por isso que as obras de arte proporcionam um autêntico auto-encontro aos que entram na sua órbita" (GW8, 219/2009, 70). O hermeneuta reconhece, inclusive a potencialidade dos estudos sobre intertextualidade do pós-estruturalismo francês nesse contexto, ao considerar que a obra de arte linguística se apresenta para nós, e todo o previamente formado pode ter se manifestado no todo da obra. Encontramos, pois, a mais autêntica noção do que pode significar uma produção poética, a qual contém em si, um movimento dialético, no qual, o previamente formado incorpora-se na novidade da forma: "[...] é como algo que o poema nos propõe como se antes nunca tivesse sido dito e como se, pela primeira vez, acabasse de nos ser dito. Aqui reside o significado prototípico do conceito de 'complemento' (*Auffüllen*)" (GW8, 219/2009, 71). Esse acontecimento caracteriza também as experiências de todas as demais artes, as quais se dão a partir da realização total da obra de arte; o que em larga medida significa não se justificar mais a ideia de uma distância estética do juízo, mas, sobretudo, nosso erguimento no interior da obra.

***

Para Gadamer, a tarefa de realização da arte encontra-se desafiada, por estar na corrente de uma época cujas técnicas de informação e reprodução se erguem de modo a provocar uma enormidade de estímulos sobre todos nós; nesse sentido, "o artista

atual, qualquer que seja sua arte, tem de lutar contra uma maré que embota toda a sensibilidade. Precisamente por isto, ele tem de suscitar estranheza [...]" (GW8, 220/2009, 71). A força persuasiva da arte, a partir do experimentalismo que caracteriza nossa época, movimenta-se entre a estranheza e a familiaridade; o estranhamento conduz aos limites do incompreensível, e declara-se como a força da plasticidade da arte: "a unidade ideal de congruência entre conteúdos familiares da arte representativa ou poética e a sua forma figurativa já não pode ser, na nossa época, como nos tempos imersos na tradição" (GW8, 220/2009, 71). Consiste, portanto, em significativa tarefa, a incorporação da arte na existência, esta que se mostra em fragmentos no mundo atual. A força particularmente estranha da realização artística vê-se exigida a dar respostas às formas de vida que passam por mudança no mesmo ritmo do momento presente; assim, deve-se considerar hermeneuticamente o seguinte: enquanto reflexão do presente sobre sua atualidade imediata, talvez as diferenças entre a arte atual e a mais antiga não se mostre na grandeza que costumamos atribuir; posto também, que "o fim da arte, o fim da incansável vontade criadora dos sonhos e desejos humanos não acontecerá enquanto [a humanidade] configurarem sua própria vida" (GW8, 220/2009, 72).

***

Talve seja importante consideramos que não nos interssa com esse ensaio, uma problematização a respeito do conceito de obra. Nos parece importante apontar para um debate que se constitui aberto: a tensa e mutua dependencia entre arte e filosofia, que nos acompanha desde os gregos, e que, na travessia da crise, destacamos como determinante para discutirmos as tarefas do pensar e do viver, as quais perpassam arte e filosofia. O caráter passado da arte e sua atualidade, põe-nos de frente com a dinâmica da vida, da história, da crise. Um rápido olhar para o momento atual nos possibilita observar o potente desenvolvimento da experiência da arte na sociedade atual, e o quanto há de filosófico aí. A leitura que Gadamer apresentada sobre o tema da arte em Hegel, exige-nos compreender que os debates filosóficos dos últimos séculos movimentam-se entre "[...] a tese da primazia do conceito na fundamentação da verdade e, [...] a distinção da sensibilidade da arte como expressão de uma verdade inalcançável pela conceituação científica" (FLICKINGER, 2019, p. 35). Essa questão

fundamental foi também a responsável por criar as condições de nascimento da estética como disciplina filosófica, cujo desenvolvimento assumiu como tarefa investigar nosso acesso teórico à experiência da arte (FLICKINGER, 2019)[15]. Parecemo-nos desafiados, no contexto da travessia da crise, a considerar, em sentido hermenêutico, o que a obra de arte e os fazeres artísticos têm a nos comunicar. Com essa tarefa, pomo-nos no diálogo vivo e constante com o tempo presente, com o passado, e futuro a se apresentar. Da experiência social fragmentada, da experimentação e desestabilização propostas pelos fazeres artísticos atuais, consideramos ser fundamental, estar atentos, ao que podem aprender a filosofia, a própria arte, a história, a ciência e a epistemologia, posto que "as linguagens da arte irritam; elas roubam supostas certezas - uma experiência que nos obriga a entrar no diálogo com a obra, fazendo com que saiamos aprendendo e com nossas convicções reavaliadas" (FLICKINGER, 2019, 44).

Referências

FLICKINGER, H.-G., Hegel e Gadamer – a estética à prova. In: HERMANN, N.; RAJOBAC, R. Org. *A questão do estético: ensaios*. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2019.

GADAMER, H.-G. Ende der Kunst? Von Hegels Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst bis zur Anti-Kunst von heute [1985]. In: *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, G. W. Bd. VIII, p. 25-36.

GADAMER, H.-G Hermeneutik I - Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. In: *Gesammelte Werke*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990. v. 1.

GADAMER, H.-G *Verdade e método I: Traços de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 15. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes/São Francisco, 2015.

GADAMER, H.-G O fim da arte? Da teoria de Hegel sobre o caráter passado da arte à anti-arte atual. In: *Herança e Futuro da Europa*. Trad: António Hall. Lisboa: Edições 70, 2009.

GADAMER, H.-G *A Razão na Época da Ciência*. Trad: Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

GADAMER, H.-G A tarefa da filosofia. In: *Herança e Futuro da Europa*. Trad: António Hall. Lisboa: Edições 70, 2009.

[15] Ver Flickinger, *Hegel e Gadamer – a estética à prova,* 2019.

HEIDEGGER, M. A origem da obra de arte. Trad: Idalina Azevedo e Manuel António de Casto. Lisboa: Edições 70, 2010.

HUSSERL, E. Die *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana, vol. VI, Haag, M. Nijhoff, 1956.

RAJOBAC. R. Experiência da arte e formação estética: a perspectiva gadameriana. In: HERMANN, N.; RAJOBAC, R. Org. *A questão do estético: ensaios*. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2019.

STEIN, E. *A caminho do paradigma hermenêutico: ensaios e conferências*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2017.

34. Instantâneos da pandemia

 https://doi.org/10.36592/9786587424460-34

Rodrigo Duarte

Prólogo

Talvez não haja nada mais difícil do que teorizar efetivamente sobre algo que se esteja vivendo no momento, até mesmo tendo em vista a raiz etimológica grega "theorein", que remete ao ato de contemplar algo, o que, por sua vez, pressupõe certo distanciamento em relação ao objeto, o qual é impossível de se ter quando se procura compreender uma situação no calor dos acontecimentos.

A dificuldade se multiplica quando se trata de abordar uma situação tão complexa quanto a que o mundo está vivendo há quase um ano: uma pandemia causada por um vírus até então desconhecido, que se espalhou por todo o mundo, ceifando milhões de vidas, contra o qual ainda não há terapias efetivas ou vacinas com segurança e eficácia totalmente comprovadas.

Mas isso certamente não é motivo para se abster totalmente de se expressar de algum modo sobre o atual estado de coisas e a minha estratégia aqui foi me dedicar a compor um mosaico de imagens, formadas tanto a partir de reminiscências do que foi vivido nas décadas passadas — que de alguma forma se relaciona com o que se vive atualmente — quanto mediante observação direta dos fatos que estão ocorrendo agora ou que se deram num passado bem recente.

De acordo com o *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, "instantâneo" quer dizer, no sentido que aqui se emprega, "fotografia com tempo de exposição muito curto"[1], do tipo em que não raro as imagens perdem em nitidez o que ganham em dinamismo e essa parece ser a modalidade adequada para, tendo em vista o que se disse acima sobre a dificuldade de se teorizar *in media res*, dizer algo possivelmente interessante sobre o que se está vivenciando agora.

Desse modo, joga-se aqui, no âmbito da rubrica dos "instantâneos", com diversas modalidades possíveis de registro fotográfico, desde as fotos convencionais —

---

[1] Ferreira, Aurélio Buarque de Holanda, *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2ª edição. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1986, p. 952.

analógicas —, marcando a reminiscência de um tempo em que não ainda havia as fotos digitais, no qual foi viabilizado o projeto neoliberal que, juntamente com outros fatores, tem facilitado muitíssimo a propagação do coronavírus, até as hoje onipresentes *selfies* (aqui como expressão na primeira pessoa do singular), passando pelas fotos em "plano americano" (mostrando a pessoa quase de corpo inteiro), por um *close-up* na pandemia e por fotos de perfil nas redes sociais, nas quais se idealiza ao máximo as imagens de si mesmo(a), por mais horrenda que possa ser quando se apresenta sem máscara.

Foto analógica: o nascimento do neoliberalismo no espírito da reunificação alemã

O primeiro instantâneo a ser apresentado aqui foi feito com câmera convencional, até porque as digitais só começariam a aparecer no mercado pelo menos uns dez anos depois de os fatos retratados aqui ocorrerem. A poucas semanas do fim do ano de 1989, tomavam muito tempo no noticiário da TV alemã as reportagens sobre tentativas dos cidadãos da Alemanha Oriental de viajar para a Europa Ocidental através da então Tchecoslováquia, à qual tinham acesso por ser ela uma "república socialista irmã" da RDA. As reportagens mostravam famílias inteiras de alemães orientais querendo transpor a fronteira da hoje República Tcheca com a Alemanha Ocidental que, habitualmente era fechada para cidadãos da Europa Oriental. Essas famílias iam se acumulando desorganizadamente em acampamentos que potencialmente poderiam desembocar em crise humanitária de um tipo que há muito não se via na Europa, ameaçando, num primeiro momento, deflagrar uma crise diplomática entre as duas repúblicas socialistas irmãs. Em seguida, esse fato foi tomando proporções cada vez maiores, a ponto de o governo autoritário da República Democrática Alemã, não resistindo mais às pressões — tanto internas quanto externas —, ser obrigado a abrir as fronteiras com sua congênere capitalista, a República Federativa da Alemanha, o que deslanchou o processo que culminou com a derrubada do muro de Berlim pelos então enfurecidos alemães orientais, por um lado, cansados da tutela de um governo despótico; por outro lado, bombardeados pela propaganda capitalista irradiada pela Alemanha Ocidental (sob os auspícios dos Estados Unidos),

a qual insinuava que, quando caísse o governo da "república de operários e camponeses" haveria uma prosperidade infinita para todos.

O fato de a cidade em que residíamos — Kassel —, se situar a apenas trinta quilômetros da fronteira com a Alemanha Oriental, fez com que presenciássemos um fenômeno que, se fosse relatado algumas semanas antes, ninguém acreditaria. No primeiro fim de semana posterior à abertura das fronteiras, os cidadãos da então ainda RDA adentraram em massa, com seus estranhos — fedorentos e barulhentos — automóveis com motor de dois tempos, os centros das cidades alemãs ocidentais fronteiriças (ou mesmo de Berlim Ocidental), mudando totalmente sua rotina. Para se ter uma idéia da reviravolta ocorrida nesses dias, a rigorosíssima lei que regulamentava o horário de funcionamento das lojas, proibindo com mão de ferro sua abertura nos fins de semana, foi temporariamente suspensa para que os alemães orientais pudessem ter uma idéia do que era o consumo, em época pré-natalina, num país capitalista rico como a RFA. Cenas que nunca esqueceremos: famílias de cidadãos da RDA estupefatas diante das vitrines das mais abonadas lojas de departamentos da cidade. Ou ainda: Trabants e/ou Wartburgs em viagem de volta à Prússia, à Saxônia ou à Turíngia, apinhados de produtos eletrônicos ou eletrodomésticos e ... pencas de bananas — fruta tropical comumente importada pela Alemanha capitalista e quase inexistente na ainda então congênere socialista.

De onde vinha o dinheiro para essa farra consumista dos cidadãos da "república de operários e camponeses"? Para amenizar o problema ocasionado pelo fato de o dinheiro da Alemanha socialista não ter qualquer poder de compra no lado ocidental, o governo da República Federativa da Alemanha instituiu imediatamente o que se chamou de" dinheiro de saudação" (*Begrüssungsgeld*): cinquenta marcos ocidentais, aos quais todo alemão oriental tinha direito, bastando apenas apresentar o respectivo passaporte nas agências dos correios — também excepcionalmente abertas fora de seu horário normal de funcionamento. Esse dinheiro não valia muito, mas dava para comprar os mencionados *gadgets* eletro-eletrônicos ou mesmo as muitas (e enormes) pencas de banana caturra, que ameaçavam quebrar a suspensão dos frágeis automóveis.

O que esse instantâneo analógico tem a ver com a pandemia? Na verdade, ver-se-á adiante que tanto o seu surgimento quanto os seus trágicos desdobramentos têm a ver com dois fenômenos correlatos que marcaram a virada do século XX para o XXI:

o neoliberalismo e a globalização. Quanto ao primeiro, hoje parece indiscutível que ele só poderia mesmo surgir num mundo em que não mais existisse a polarização entre os Estados Unidos e a União Soviética (que não tardaria a ruir depois da queda do muro de Berlim...), a qual induzia à preservação de direitos trabalhistas e de regulamentações econômicas de diversas ordens, sob o risco de avanço de uma ideologia anticapitalista no Ocidente capitalista.

Como é sabido, o fim da guerra fria ocorreu sob a égide de um predomínio geopolítico absoluto dos Estados Unidos por sobre todo o mundo, o que facilitou enormemente a propagação da ideologia neoliberal, com a consequente desregulamentação da economia — tão profunda quanto possível em cada contexto —, a qual, por sua vez gera desemprego, precarização do trabalho e generalizada perda de direitos (não apenas econômicos mas também civis) por parte da maioria esmagadora das populações, inclusive dos países mais ricos. Vale lembrar que a pedra de toque da ideologia neoliberal é a retirada completa do Estado, não apenas da economia (o que se dá pela onda privatista), mas também da vida social (que se reflete na crescente ausência de serviços públicos de um modo geral, e, especialmente, em áreas sensíveis como a saúde, a educação e a habitação).

No que tange à globalização, parece indubitável que também ela é filha do colapso do "socialismo real", pois aquelas restrições de trânsito exemplarmente sofridas pelos cidadãos do Leste Europeu tiveram o seu fim e, na esteira dele, outras restrições de viagem mundo afora tendencialmente deixaram de existir. Oito anos depois do nascimento do neoliberalismo no espírito da reunificação alemã, presenciaríamos no próprio império estadunidense, em Berkeley, o espetáculo do mundo globalizado. Certamente, desde inícios da década de 1990 ouvia-se também no Brasil falar de "globalização", mas nossa situação de periferia do capitalismo mundial não permitia que tivéssemos uma experiência, por assim dizer, "empírica" desse fato: sentíamos, naturalmente, seus reflexos e ouvíamos — um tanto incrédulos — o discurso de seus arautos sem experiencia-la de modo palpável. Se alguém quisesse relativizar essa experiência, argumentando que Berkeley mesmo antes da queda do muro de Berlim já era uma cidade muito internacionalizada em virtude de sua universidade ser mundialmente conhecida, eu poderia contra-argumentar que essa globalização era sensível não apenas na pequena cidade universitária, mas também em San Francisco e em toda a *Bay Area*, lembrando, inclusive, que o famoso *Silicon Valley*

localiza-se nessa região, em Palo Alto, estrategicamente colocado próximo à Universidade de Stanford — outra famosíssima instituição norte-americana de ensino e pesquisa. Na prática, tudo isso significava que, no ambiente universitário e fora dele, encontrava-se diariamente com pessoas dos cinco continentes, podia-se comer em restaurantes de culinária nacional dos países mais exóticos e assistir espetáculos oriundos de todas as partes do mundo.

Não seria errado dizer que, com o aumento sensível das possibilidades de tráfego aéreo, com o uso civil e comercial da Internet, que se consolidava a passos largos desde sua liberação nos EUA por volta de 1994, e com certa vaga democrática e anti-autoritária que circulava mundo afora, a globalização parecia ser não apenas um acréscimo exponencial no comércio mundial e um epifenômeno do neoliberalismo, mas também um momento de oportunidades para uma vida mais humana. Mas, com o ataque ao *World Trade Center*, em 11 de setembro de 2001, a verdadeira face da globalização foi sendo revelada pelo recrudescimento das incursões imperialistas dos Estados Unidos principalmente no Oriente Médio e pela suspensão de garantias individuais dos cidadãos na sede do próprio império e onde mais os EUA tinham influência direta.

Foto digital em plano americano: afinal o neoliberalismo não era tão liberal assim

Se a globalização, no final de contas, revelou-se rapidamente como não tão global assim, pelos motivos supramencionados, o neoliberalismo viria — depois de um tempo considerável, é verdade — a se mostrar como não tão liberal quanto se gostaria que se pensasse sobre ele. A experiência hiper-privatista no Chile à época de Pinochet já havia descortinado a possibilidade de o neoliberalismo econômico conviver muito bem com uma tirania política das mais sanguinárias e opressoras. Mas, de um modo geral, preferir-se-ia pensar que se tratara de um caso isolado e que o prefixo “neo" não implicaria, de imediato, numa ruptura desse regime com as raízes desse modelo num liberalismo clássico, correlato a uma democracia de tipo liberal.

O fato é que, depois de reduzida a globalização ao seu mínimo denominador comum, i.e., grandes negócios realizados sem amarras ao redor do mundo, e do neoliberalismo sair momentaneamente de cena em função de seus fracassos sociais e

políticos, que se traduziram na sua baixíssima popularidade, o mundo parecia ter se convencido da necessidade da presença do Estado, não apenas na economia, mas nos principais âmbitos da vida humana em geral. Para falarmos de algo mais próximo, esse foi o momento em que coalizões de centro-esquerda, lideradas pelo Partido dos Trabalhadores, produziram no Brasil uma situação inédita de redução das desigualdades sociais históricas, acompanhada de crescimento econômico e estabilidade política. Essa última, de fato, sempre ameaçada por sórdidas campanhas dos *media* para solapar o poder duramente conquistado por setores populares e progressistas, com o objetivo de restaurar o poder ao neoliberalismo fantasiado de social-democracia que governara o país no momento imediatamente anterior. A princípio, isso se daria pelo favorecimento dos candidatos dessas forças nos pleitos eleitorais, o que não surtiu efeito: depois de quatro derrotas fragorosas em pleitos presidenciais, as referidas forças autointituladas neoliberais se mostrariam dispostas a conspirar contra o próprio estado democrático de direito.

No período que se sucedeu à quarta vitória em eleições presidenciais da coalisão de centro-esquerda que governara o país nos doze anos anteriores, um conglomerado de forças de direita, englobando os próprios políticos derrotados – encabeçados por Aécio Neves —, entidades empresariais, parcelas do Poder Judiciário e a grande imprensa (escrita, falada e audiovisual) simplesmente não aceitou a derrota e iniciou uma das campanhas mediáticas mais sórdidas de toda a história brasileira (mesmo tendo-se em conta que esse tipo de campanha não foi raro no passado...), na qual todas as conquistas dos governos de centro-esquerda eram simplesmente suprimidas do noticiário e as suas possíveis deficiências, por ínfimas que pudessem ser, eram apresentados à opinião pública como crimes de lesa-pátria.

Fez parte desse processo a transformação de procedimentos legais em espetáculos mediáticos, os quais chegaram ao paroxismo com a operação "Lava-Jato", em que promotores e juízes com filiações partidárias (de direita) e religiosas (neopentecostais), alguns deles instruídos — treinados para esse fim — nos Estados Unidos, atropelaram sistematicamente todos os ritos processuais e infringiram importantes preceitos constitucionais (como, por exemplo, a presunção de inocência do réu), condenando, seletivamente e a priori apenas os políticos de esquerda ou centro-esquerda ligados à coalisão que governara o país de 2003 até 2016, com amplo apoio de todos os meios de comunicação de massa, liderados pela Rede Globo e por

jornais impressos diários como a *Folha de São Paulo*, o *Estado de São Paulo* e, naturalmente, *O Globo*, além de revistas semanais como *Veja*, *Isto é* e *Época* (essa última também pertencente às organizações Globo).

Enquanto braço parlamentar do golpismo que se instalava, a Câmara dos Deputados, presidida por gângsters, iniciava um processo de impeachment contra Dilma Roussef — fraudulento de cabo a rabo, por levantar acusações de ordem administrativa e não de crime de responsabilidade —, legitimamente eleita com cinquenta e quatro milhões de votos, sendo que a ampla cobertura mediática iludia o(a)s crédulo(a)s telespectadore(a)s ao insinuar continuamente uma vinculação das acusações contra a presidenta com os supostos crimes de corrupção investigados pelos magistrados paranaenses da operação "Lava-Jato", partidários dos derrotados na eleição de 2014.

Mediante uma vergonhosa compra de votos, naturalmente silenciada pela imprensa golpista, os parlamentares (deputados e senadores) conseguiram depor Dilma Roussef, num tipo de "golpe frio" ("Kalter Putsch"), como qualificou o semanário alemão *Der Spiegel*[2], modalidade que havia sido ensaiada anteriormente, com apoio do Departamento de Estado estadunidense, em Honduras e no Paraguai, sempre com a intenção de tirar do poder políticos à esquerda, eleitos com maioria de votos das suas respectivas populações. Vale lembrar que os interesses norte-americanos nas reservas petrolíferas do pré-sal, no Aquífero Guarani, em empresas lucrativas e tecnologicamente desenvolvidas como a Eletrobrás, a Embraer e a própria Petrobrás apontam inequivocamente para o papel do braço estrangeiro no planejamento e na execução desse golpe.

Ainda que a difamação de políticos de esquerda pelos meios de comunicação durante os processos — jurídicos ou parlamentares — amplamente cobertos pela imprensa tenha caracterizado sobremaneira a participação desses veículos no golpe, ela se tornou ainda mais evidente numa outra espécie de fenômeno: a necessidade de uma "base de massas" para legitimar o golpe levou os *media*, num procedimento semelhante ao que os nazistas usaram contra judeus e comunistas, a mobilizar

[2] Cf. "Staatskrise in Brasilien — Kalter Putsch. Brasiliens Justiz bläst zur Hexenjagd auf Ex-Präsident Lula. Unterstützung erhält sie von rechtsextremen und ewiggestrigen Demonstranten. Für die Demokratie des Landes ist das gefährlich." (Ein Kommentar von Jens Glüsing) http://www.spiegel.de/politik/ausland/brasilien-hexenjagd-auf-lula-ein-kalter-putsch-kommentar-a-1083218.html (acesso em 30/11/20).

preconceitos sociais, raciais, e classistas, insuflando setores de classe média a se manifestarem, supostamente,“ contra a corrupção”. Tais manifestações de “pessoas de bem” foram, como se sabe, amplamente divulgadas pelos *media*, o que estimulou um contingente cada vez maior de inocentes úteis que, no fim de contas, realmente formaram multidões de camisas verde-e-amarelas a clamar pelo "fim da corrupção”, sendo que todos sabiam, que o que estava em questão era retirar os partidos de esquerda da cena política.

Vale lembrar que o governo golpista de Michel Temer, que se sucedeu ao golpe de 2016 — uma cleptocracia plutocrata, misógina, racista e homofóbica — lançou o país numa situação caótica sob os aspectos econômico, político, social e moral, sendo, no entanto, amplamente apoiado pela coalisão de *media* que participou ativamente no planejamento e na execução do golpe. A enorme hipocrisia dessa coalisão fica patente no fato de que os verdadeiros grandes corruptos foram apresentados como os salvadores da pátria e aqueles que, a duras penas, tentaram reduzir a secular desigualdade econômica e social do país são difamados como criminosos.

Por outro lado, o estímulo, dado pelos *media*, ao aprofundamento do ódio da classe média aos pobres e marginalizados — e àqueles que se puseram ao seu lado — teve como uma das consequências mais nefastas a ascensão política da extrema direita, que teve, a partir de então e pela primeira vez na história do Brasil, um candidato — Jair Bolsonaro — com alguma chance de vencer o pleito para a presidência da república e que, efetivamente, conseguiu se eleger, com o apoio da imprensa, do poder judiciário e das elites financeiras. Mas, porque o chamado “mercado" apoiaria um candidato neofascista? A resposta está na escolha por parte de Bolsonaro, desde de sua postulação como candidato, do encarregado de gerir a economia, caso fosse eleito: o rentista Paulo Guedes, que, não por acaso, é admirador da chamada “Escola de Chicago”, que por sua vez, influenciou a política econômica da ditadura de Pinochet, no Chile, na qual, como já se disse, experimentou-se — talvez pela primeira vez — a confluência da privatização completa, na economia (agenda neoliberal por excelência), com uma tirania política poucas vezes vista no mundo.

Close-up na pandemia

Diferentemente das endemias, que são processos de infecção socialmente expandida, perseverantes por longos períodos, e das epidemias — surtos agudos de contaminação que duram menos tempo —, pandemias são caracterizadas por expansões no mínimo continentais de certa enfermidade, sendo que a nomenclatura é preferencialmente aplicada às infecções que se alastram por todo o mundo. De expansão comparável à atual pandemia da COVID19 foi a da gripe espanhola, que se espalhou por todo o globo durante a Primeira Guerra Mundial, que matou muitos milhões de pessoas e teve a sua rápida e fulminante difusão em virtude da intensa circulação de tropas dos países envolvidos no conflito por vários continentes.

Já se mencionou aqui o surgimento dos processos — ocorridos simultaneamente e numa espécie de causação recíproca — de globalização e de difusão da ideologia neoliberal a partir do início da década de 1990, sendo que, à primeira poder-se-ia creditar um crescimento exponencial na mobilidade de pessoas em escala mundial, já que, após a derrocada do "socialismo real", barreiras entre o Leste e o Oeste foram removidas e, por outro lado, um processo de relativa integração econômica de vários países "em desenvolvimento" incrementaram o trânsito entre os hemisférios sul e norte.

Uma vez que a globalização facilitou a mobilidade não apenas de pessoas, mas de uma ideologia totalmente afeita a essa euforia tardo-capitalista em virtude da eliminação do principal empecilho à hegemonia estadunidense no mundo — o bloco soviético —, consolidou-se em todo o mundo uma mentalidade ultra-privatista, a qual elegeu o desmonte do Estado como o seu principal programa de ação, no bojo da qual sistemas de saúde pública e serviços de assistência social de muitos países (onde eles existiam) foram desativados, deixando populações inteiras à mercê da própria sorte na eventualidade de ficarem enfermas e/ou de necessitarem de cuidados especiais, tendo em vista sua idade, perfil sócio-econômico, formação educacional etc.

A confluência da persistente circulação de pessoas por todo o mundo em virtude da globalização (mesmo passada a sua primeira fase, mais eufórica e esperançosa) com a política de terra arrasada nos equipamentos públicos, ocasionada pela vaga neoliberal que grassou no mesmo período, gerou uma situação de vulnerabilidade sanitária em escala internacional que encontrou o mundo sem possibilidade de resistir

ao surgimento de um vírus novo, desconhecido e com uma capacidade de difusão inédita e, por isso, o planeta tem tido que suportar a duras penas uma das maiores ameaças sofridas pela humanidade desde os momentos mais tensos da "guerra fria", nos quais se apresentou o perigo concreto de uma guerra nuclear. O resultado desse processo, ainda em curso, é, como se pode ver nesse momento, a morte de milhões de pessoas, sendo que as social e economicamente mais vulneráveis se apresentam como as vítimas preferenciais na massa de atingidos (mesmo que, entre nós, por exemplo, os primeiros casos que geraram a posterior transmissão comunitária em massa atingiram pessoas de classe média alta, que acabavam de retornar de férias em países do hemisfério norte).

Um ingrediente potencializador dessa catástrofe é que, como se mencionou na sessão anterior, o neoliberalismo na economia, a partir do momento em que se desmoralizou eleitoralmente por completo, foi se aliando paulatinamente a correntes políticas neofascistas, com o objetivo de impor os seus projetos de destruição do Estado, dependendo o mínimo de eleições verdadeiramente democráticas (sem a intervenção decisiva de fake news, por exemplo). Nessa conta podem ser creditadas a eleição de Trump nos Estados Unidos (que, felizmente, foi agora derrotado por uma tendência menos ostensivamente agressiva, ainda que igualmente predatória), a de Bolsonaro no Brasil, a de Boris Johnson no Reino Unido, de Viktor Orban, na Hungria e de Matteo Salvini, na Itália, só para ficar em alguns exemplos. Não por acaso, na maioria desses países em que o neoliberalismo na economia se encontra (ou se encontrou recentemente) coligado a posições ultra-direitistas na política, o perfil do desastre sanitário em virtude do coronavírus é o pior possível (mesmo em países considerados ricos como os EUA, a Inglaterra, a Itália e, em menor escala, a Espanha).

Foto de perfil nas redes: sem-máscara

Esse é um instantâneo que poderia valer para outros lugares também, mas apresenta especificidades que fazem dele algo aplicável particularmente ao Brasil, tendo em vista o crônico déficit de cidadania que assola boa parte de sua população.

Quando o neoliberalismo, há bastante tempo, ainda era liberal (até mesmo disfarçado de "social democracia"), o peso da civilização era quase insuportável para pessoas que acham que pobres o são, porque são preguiçosos, negros e índios são sub-

raças, mulheres são seres inferiores, gays são a excrescência da espécie e muitas outras coisas abomináveis. O sofrimento dessa pressão ocorreria não necessariamente (ou apenas) pelas razões aduzidas por Freud para explicar o mal-estar na civilização, advindas da renúncia pulsional requerida por uma convivência minimamente suportável, mas porque o patamar de civilidade atingido — acentuado, no caso do Brasil, pelo interregno de prosperidade econômica, paz social e estabilidade política em boa parte do período de governos de centro-esquerda — impedia energicamente que se externasse juízos advindos dos sentimentos sobremaneira odiosos que habitavam a alma da espécie de pessoas supramencionada. Era horrível para elas poder ser preso(a) por xingar com impropérios racistas pessoa não-branca que desagradasse minimamente alguém que se lhe considerasse superior, não poder humilhar publicamente pobres, achincalhar e até mesmo atacar LGBTs, agredir e desrespeitar abertamente mulheres!

Ainda por cima: o que acontece quando as pessoas que antes eram alvos dóceis de preconceito e discriminação adquirem condição econômica suficiente para melhorar o nível de consumo e cruzar desenvoltamente com seus potenciais opressores em shopping centers ou até mesmo em voos internacionais? E quando aqueles contingentes excluídos e marginalizados adquirem o direito de estudar nas melhores universidades do país e se encontram em vias de conquistar cidadania plena em virtude do conhecimento e da autoconfiança recentemente adquiridos? A solução só pode ser mesmo apoiar um golpe de estado que tire do poder a força política que instaurou tamanha anarquia e — por coincidência — os meios de comunicação hegemônicos estavam convocando exatamente para isso.

O único problema é que esses *media* exageraram na dose de difamação do Partido dos Trabalhadores, da esquerda em geral, e até mesmo da política como um todo. Depois que noções desse tipo estavam assentadas na alma de amplas parcelas da população (inclusive daquelas de onde as pessoas historicamente discriminadas e oprimidas se originaram), o discurso político de uma direita aparentemente mais civilizada não vinha mais ao encontro do ressentimento de certos setores, veio à tona o ódio por forças políticas — mesmo moderadamente — progressistas e a situação se revelou madura para a eleição de um candidato neo-fascista. O cálculo dos donos do poder, de que tirar do pleito o político de centro-esquerda que tinha chances reais de vencê-lo, mediante julgamentos e prisão escandalosamente fraudulentos, poderia

favorecer aquela direita tradicional que governa o país desde sempre, não se mostrou viável e o poder, para não ser entregue de volta a forças comprovadamente democráticas, teve que sê-lo a um psicopata neo-fascista.

Quanto ao apoio da elite econômica a esse candidato, não é difícil saber as razões. Mas por que alguém com esse perfil foi votado por quase cinquenta e oito milhões de eleitores? Dentre outras coisas, porque a "falta de senso de humor" do politicamente correto teria o seu fim com a eleição de alguém que, abusando de sua imunidade parlamentar, falava abertamente contra negros, índios, mulheres e LGBTs, defendia a tortura e o assassinato de opositores e, em suma, acabaria com a "opressão" sofrida pelos opressores e com a consequente necessidade de se usar a máscara da civilidade quando não se era verdadeiramente civilizado.

Se o próprio presidente da república é racista, homofóbico, misógino e socialmente preconceituoso ao extremo, porque aquela parcela da população que se sentia oprimida pelo avanço da cidadania de um imenso contingente antes excluído não poderia sê-lo? Se fosse só isso, já seria muito grave, mas uma pessoa cuja família (incluindo ele próprio) tem relações íntimas — públicas e notórias — com milícias do Rio de Janeiro, cujo ídolo é um dos torturadores mais sanguinários da ditadura militar brasileira entre 1964 e 1985, é capaz de muito mais do que ser um "tiozão do pavê" afeito a tiradas politicamente incorretas. Trata-se, na verdade, de um genocida e a pandemia do coronavírus proporcionou-lhe a oportunidade de exercer essa nefasta tendência, assassinando muitos milhares de pessoas apenas negando-lhes a possibilidade de assistência médica e social, trabalho digno e outros direitos básicos, desqualificando o uso de máscaras e o isolamento social, e "prescrevendo" o uso de medicamentos não comprovados para o tratamento da COVID19, como a hidroxicloroquina (causadora de gravíssimos efeitos colaterais, que podem levar à morte), e se recusando a adotar no país o uso das vacinas cuja segurança e eficácia se encontram a um passo de serem comprovadas.

Como o seu *Führer*, os adeptos mais aguerridos não usam máscaras ou qualquer equipamento de proteção individual contra o que consideram "uma gripezinha" e se tornam extremamente agressivos quando são instados a usa-los nas ruas ou — principalmente — em ambientes fechados, que apresentam maior risco de contágio. Sim: a opressão genocida que, no Brasil, há séculos vem matando, com maior ou

menor visibilidade, amplos setores da população agora acontece — literalmente — sem máscara.

Selfie: bidimensionose

Telas — de cristal líquido, de LED, ou de o que mais for — têm me levado a uma inusitada enfermidade espiritual, a qual, ignorando se já dotada de um nome ou ainda não, chamo de "bidimensionose".

Ela pode ser fenomenologicamente descrita como uma espécie de mania (no sentido clínico do termo) oriunda do fato de que, com a pandemia da COVID19 e o decorrente isolamento social que me privou da convivência direta — tridimensional — com outros seres humanos (com a indispensável exceção de minha querida cara-metade), boa parte do que nos é normalmente essencial — produção, consumo, lazer, afeto etc. — tem ocorrido por meio de dispositivos telemáticos, tais como smartphones, notebooks, tablets, smart-TVs e congêneres.

Não sou daqueles saudosistas do mundo pré-conectado à rede mundial de computadores, sendo, na verdade, um entusiasta — ainda que às vezes bem crítico — das novas tecnologias com todas as possibilidades que elas podem oferecer (porém, atento — insisto — aos riscos de desumanização que elas encerram).

Na superfície da situação atual, pode-se pensar que ela é perfeitamente administrável para aqueles de nós que podem se dar ao luxo de trabalhar remotamente a partir do próprio lar, encomendar aquilo de que se necessita pelos sites e pelas redes sociais (às expensas do risco corrido pelos subempregados entregadores por aplicativos) e até mesmo ter um arremedo de vida social mediante plataformas de vídeo-chamada, por meio das quais se pode organizar happy hours ou até mesmo *petit comités* e saraus virtuais, com música ao vivo e conversas bem humoradas.

Mas isso se refere apenas ao lado objetivo das coisas, o qual poderia ser considerado aproximadamente sustentável por certo tempo, não fosse a sua característica de ser completamente restrito a uma camada de privilegiado(a)s. Subjetivamente, porém, depois de vários meses de impecável circunscrição às telinhas e telonas, começa-se a vivenciar sintomas de uma enfermidade espiritual, de uma espécie nova e desconcertante de psicopatologia.

No meu caso particular, muitas vezes, aquele despertar básico do meio da noite, com a urgência de esvaziar a bexiga, se dá com a incômoda percepção — daquele tipo entre o sono e a vigília — de ter estado sonhando com a representação gráfica de sistemas operacionais, de aplicativos variados, de plataformas de vídeo-conferência ou de ensino remoto, dentre outras coisas. Isso, por si só, já seria algo terrível, levando-se em conta que há coisas — até mesmo pesadas e complexas — mais dignas de habitar os nossos sonhos do que imagens derivadas de obtusos softwares que deveriam ser apenas ferramentas para o nosso trabalho (e sucedâneos emergenciais das relações humanas) — nunca *bugs* introduzidos no nosso "sistema operaciona", que fazem o nosso ânimo adoecer de um modo inédito e tenebroso.

Mas isso ainda não é o pior de tudo: a reminiscência das representações gráficas computacionais nos faz recordar brutalmente da aula "remota emergencial" que ainda temos que preparar, da arguição de tese que temos que montar para a defesa por vídeo-conferência da próxima semana, da lição "assíncrona" que temos que gravar e até mesmo da live de nosso(a) colega, da qual nos comprometemos a participar (só para ficar em alguns exemplos mais específicos da situação...).

Então, perdemos o sono e, com ele, a oportunidade de sonhar com algo verdadeiramente humano, para além das pandemias, dos pequenos ditadores genocidas e de todas as misérias que essas coisas têm causado, no Brasil e também mundo afora. Além disso, as horas de sono roubadas pela bidimensionose vão repercutir no seguinte dia de trabalho, consumo, lazer e afeto remotos, enfraquecendo o organismo já arriscado de debilidade e de adoecimento, os quais procuramos combater com programas de ginástica (on-line, é claro). Talvez, também, realimentando todo o processo, já que a mania das telas pode ser ainda mais efetiva quando se dorme durante o dia, naturalmente diante de uma delas.

Epílogo

Como foi dito no prólogo, trata-se, aqui, de fragmentos de diversas ordens que procuram compor um mosaico sobre a pandemia, tendo em vista um enfoque sobre ela, certamente parcial, mas tão verdadeiro quanto possível.

Apenas para o registro: no mesmo dia em que os registros oficiais informam que o número de mortos pela Covid19 no Brasil está chegando a cento e oitenta mil, o

presidente genocida, depois de publicamente fazer chacota da enfermidade, anuncia que o imposto para a importação de armas foi reduzido a zero.

35. Audiovisual e a pandemia: marcas e afinidades em transição

 https://doi.org/10.36592/9786587424460-35

Roberto Tietzmann[1]

A pandemia de COVID-19 foi uma das marcas definidoras do ano de 2020. As medidas sanitárias recomendadas pela OMS (WHO, 2020) tiveram reflexos na política, na economia, na cultura e nas vidas de todos. Nos campos definidos por Florida (2011), Howkins (2012), e ONU (2013) de maneira ampla como *economia criativa,* as restrições obrigaram modificações profundas na realização e assistência de obras e espetáculos. Filmes, séries e demais conteúdos audiovisuais sofreram os efeitos tanto nos bastidores quanto nas histórias que buscaram refletir esta circunstância. Neste capítulo, buscamos definir algumas das temáticas e estéticas que emergiram no audiovisual a partir deste contexto. Entendemos as marcas estéticas a partir de Aumont *et al* (2002) como tudo aquilo que se refere à imagem e a superfície dessa imagem e as marcas temáticas tendo como referência Tomachevski (1976) que pontua o papel dos elementos constitutivos das narrativas na articulação de sua temática.

Em meados do século XX, tão logo o cinema se constituiu como uma atividade criativa que andava lado a lado com uma prática empresarial, Musser (1994) afirma que a lógica do gerenciamento dos recursos de produção e da divisão do trabalho em funções se consolidou como o padrão dominante para a realização de obras audiovisuais. Este é um ponto de vista presente explicitamente mesmo em obras recentes que discutem a organização de produções como Clark & Spohr (2002), Clevé (1999) e Honthaner (2001). Embora outras dinâmicas de produção podem ser encontradas no cinema de animação (LAYBOURNE, 1998; PILLING, 1997; SIFIANOS, 2012), em criadores de conteúdo para plataformas de vídeo (VERNALLIS, 2013), nos cinemas de nicho e em realizadores de perfil experimental (HILL, 2011), predomina o conceito que fazer audiovisual é um esforço coletivo que exige a proximidade de equipe e elenco em um mesmo espaço e tempo de maneira a registrar as cenas que farão parte da obra, após os processos de edição e pós-produção.

[1] E-mail: rtietz@pucrs.br

O audiovisual contemporâneo aprofunda as percepções de Youngblood (1970), que identificava como "cinema expandido" a multiplicação de janelas e conteúdos com imagem em movimento e som sincronizado. Em um contexto contemporâneo, 97,3% das residências brasileiras têm um aparelho de televisão (GRUPO DE MÍDIA DE SP, 2019) e aproximadamente 79% da população tem acesso à internet. Nos domicílios com acesso à internet, em 99% deles o smartphone é utilizado para esse fim (IBGE EDUCA, 2018). Além disso, quatro em cada cinco espectadores assistem aos programas usando o telefone como dispositivo de segunda tela (THINK WITH GOOGLE, 2018). Assim, é pertinente afirmar que a atenção dos espectadores está em constante disputa pelas ofertas de diversos conteúdos audiovisuais. Em comum a todos os filmes, séries e demais formatos em exibição, as determinações sanitárias e o risco de contágio paralisaram boa parte das produções de grande e médio porte durante o primeiro semestre do ano, exigindo a atenção a protocolos de segurança e estratégias de realização diferenciadas.

Este capítulo, escrito entre outubro e novembro de 2020, está estruturado da seguinte maneira: 1) esta introdução; 2) um olhar panorâmico sobre diversos reflexos da pandemia e a escolha do recorte a ser estudado; 3) Uma descrição das séries escolhidas em que a presença da pandemia e seus efeitos se tornaram parte integrante da obra; 4) Análise e considerações finais.

Audiovisual e pandemia: um panorama em constante movimento

As recomendações da OMS a respeito da prevenção de contágio da pandemia de COVID-19 quando de novembro de 2020 podem ser resumidas como: manter distanciamento social, naturalizar o uso de máscaras e outros equipamentos de proteção, evitar espaços fechados e aglomerações, não tocar olhos, nariz e boca, lavar as mãos regularmente e desinfetar superfícies tocadas com frequência (WHO, 2020). Os efeitos destas medidas sanitárias na realização audiovisual foram amplos tanto no Brasil quanto em produções internacionais, ao colocar a reunião presencial das equipes e a realização de cenas com o elenco compartilhando o mesmo espaço como uma atividade de alto risco.

As soluções encontradas para contornar estas medidas de maneira segura envolveram alguns caminhos recorrentes. Preliminarmente, é possível observar que há pelo menos onze grandes campos em que estes efeitos foram percebidos:

a) Na adaptação de formatos de programas realizados em estúdio na televisão para o distanciamento através de videochamadas com maior ou menor grau de sofisticação. Isto pode ser observado amplamente no telejornalismo, em programas de entrevistas como Conversa com Bial (Rede Globo), *Late Night With Jimmy Fallon* (NBC), *The Oprah Conversation* (Apple TV+), Sterblitch Não Tem Um Talk Show: O Talk Show (Globoplay) entre outros, em programas de auditório como Caldeirão do Huck (Rede Globo) com um painel que recebe a imagem de dezenas de espectadores, em *reality shows,* como a décima segunda temporada de *RuPaul's Drag Race (VH1)*.

b) Na opção pela interrupção das transmissões inéditas e a recuperação de arquivos audiovisuais como forma de manter a regularidade da exibição, o que foi a escolha das grandes redes brasileiras como Globo e Record e afiliadas a partir de fins de março de 2020 ao optar pela reprise de telenovelas e esporte na grade de programação principal, mantendo os horários de exibição já conhecidos do público até a retomada de produção em meados de julho.

c) Na incorporação de estéticas alternativas para chegar ao fechamento de séries ficcionais que iniciaram sendo produzidas conforme a rotina tradicional e foram surpreendidas pela pandemia, onde podemos citar como exemplo o episódio final da sétima temporada de *The Blacklist (NBC)*, em que a interrupção de gravações levou os realizadores a completarem as cenas faltantes com animações (VINEYARD, 2020). Destacamos que a escolha de animação também se deu porque a rotina de produção deste tipo de audiovisual se adapta mais facilmente ao isolamento e ao trabalho descentralizado, embora os supervisores da série também defendam a escolha ao afirmar a narrativa se aproxima de histórias em quadrinhos.

d) No adiamento da estreia de filmes-evento de apelo massivo, como 007 Sem Tempo Para Morrer (Cary Fukunaga, 2020), Mulher-Maravilha 1984 (Patty Jenkins, 2020) e Viúva Negra (Cate Shortland, 2020). Este movimento busca manter a ordem tradicional de janelas de lançamento de longas-metragens em que as salas de cinema são o espaço mais prestigiado e que mais valoriza as obras, como coloca De Luca (2009). Segundo Block e Wilson (2010), a necessidade de encontrar filmes de grande sucesso sempre esteve presente na indústria, sendo neste contexto de pandemia uma

aposta para chamar os espectadores de volta às salas e, assim, manter a viabilidade das empresas exibidoras, o que permanece em questão.

e) Na abertura de festivais de cinema ao público através de tecnologias de *streaming*, capazes de criar canais e espaços de exibição que duravam apenas os dias propostos para o evento. O movimento de festivais em direção à exibição online dos filmes também serviu para aproximar suas telas de muitos espectadores que não teriam a possibilidade de deslocar-se até a cidade-sede, como destacamos os exemplos nacionais do 48º Festival de Cinema de Gramado e da 44ª Mostra Internacional de Cinema de São Paulo.

f) Na substituição parcial das salas de cinema como janela preferencial de estreia por empresas de *streaming*, que lançaram filmes de sua produção exclusivamente online, como Greyhound (Aaron Schneider, 2020), escrito e estrelado por Tom Hanks para a Apple TV+, Destacamento Blood (Spike Lee, 2020) na Netflix ou Mulan (Niki Caro, 2020) no Disney+, este último mediante uma cobrança adicional aos assinantes. Este movimento inverte uma tendência anterior destas empresas de buscar lançamentos em salas de cinema em paralelo ao *streaming* como uma forma de agregar prestígio aos filmes e qualificá-los para participar das principais premiações, como aconteceu com Roma (Alfonso Cuarón, 2018) e O Irlandês (Martin Scorsese, 2019), ambos patrocinados pela Netflix.

g) Na criação de um confinamento coletivo de alto investimento como uma solução temporária para a manutenção da produção de conteúdo, em que elenco e equipe permanecem isolados como uma maneira de restringir a exposição ao contágio. Este caminho foi adotado parcialmente para o final da temporada do Big Brother Brasil (Rede Globo) de 2020, em que os participantes – confinados segundo as regras do programa – passaram a ser informados da situação em andamento a partir de março (GSHOW, 2020), aproximadamente um mês antes da final. Em um contexto internacional, a retomada das partidas e transmissões do campeonato de basquete masculino estadunidense (NBA) levou à criação da chamada “bolha” em Orlando, que confinou aproximadamente 6500 pessoas entre os jogadores dos 22 times, as equipes técnicas, equipes de apoio e os jornalistas que cobriam o evento de fins de junho até as finais em início de outubro com valores estimados em até U$170 milhões (Aschburner, 2020; Kludt, 2020).

h) Na recuperação de uma experiência da projeção de filmes de longa-metragem em tela grande através de *drive-ins* temporários em diversas cidades como São Paulo e Porto Alegre, isolando os espectadores em seus respectivos veículos.

i) Na incorporação de *interfaces* e bastidores de ferramentas de comunicação digital como local de gravação, incluindo registros de monitores de computador, vídeo chamadas, mensagens de e-mail e outros elementos visuais e funcionais. Embora todas as produções usem normalmente estes recursos em seu planejamento, é a convenção que os bastidores serão omitidos do produto final, em prol de uma homogeneidade da imagem que é entendido como parte da convenção de verossimilhança e imersão do espectador na obra. Formatos híbridos como o documentário / making off / desfile de lançamento de coleção outono-inverno da *Maison Margiela* chamado S.W.A.L.K. (Nick Knight, 2020), lançados diretamente no Youtube, incorporam as conversas da equipe através de suas telas e câmeras presas ao corpo do estilista-chefe e equipe como uma menor mediação percebida no registro das imagens quando comparado com um documentário ou desfile convencional.

j) Na valorização de formatos que permitem ou simulam a proximidade entre artistas e seus públicos, como a numerosa realização de shows musicais transmitidos ao vivo sem plateia presencial, informalmente designados como *lives* pelos espectadores brasileiros, abrangendo desde a banda Pato Fu da cozinha de casa, cantando e respondendo a comentários dos fãs, a Lulu Santos em uma apresentação com orquestra no hotel Copacabana Palace no dia dos namorados.

k) Na exploração de formatos enxutos de produção que incorporaram as restrições da pandemia como temáticas de suas narrativas e estratégia de realização. Usam equipes reduzidas, frequentemente confinadas circunstancialmente por vínculos familiares, de vizinhança, ou mesmo de amizade. Séries como Feito Em Casa (Netflix, 2020) se inserem nesta categoria, sobre a qual observamos em mais detalhe a seguir.

Nosso recorte: duas séries alinhadas nas temáticas, estéticas e vínculos

Neste capítulo, escolhemos nos aprofundar em produções ficcionais, destacando duas séries nacionais que sintetizam muitas das marcas temáticas e

estéticas deste período. Elas são: Diário De Um Confinado (Rede Globo, 2020), lançada em junho, com duas temporadas e dezoito episódios e Amor e Sorte (Rede Globo, 2020), lançada em setembro, com uma temporada de quatro episódios, ambas com dados atualizados até o momento da redação deste texto. Para evitar redundâncias, sintetizamos a partir de agora Diário De Um Confinado como DDUC e Amor e Sorte como AES.

Justificamos esta escolha a partir de dois critérios: as produções nacionais refletem com mais proximidade elementos de identidade e cultura brasileira, ao destacar vínculos extra-tela como um reforço da mensagem ética de cuidados pessoais e coletivos sublinhada pelas obras e realizadores.

A série DDUC é apresentada da seguinte maneira na sua divulgação:

> Em breve você vai se divertir com Murilo, um cidadão de classe média que passa por muitos perrengues durante a quarentena. Ele é o personagem principal da série multiplataforma 'Diário de um Confinado', escrita e interpretada por Bruno Mazzeo, que estreia primeiramente no Globoplay nesta sexta-feira, 26/6. Os episódios são uma crônica das situações tragicômicas do isolamento social e têm direção artística de Joana Jabace. (GSHOW, 2020b)

Ao apresentar a série como multiplataforma, seus criadores indicam que tem uma distribuição pensada tanto para o *streaming* quanto para a exibição na TV aberta, eventualmente com reprises em canais por assinatura. Este conceito multiplataforma se aproxima dos conceitos de crossmídia de Jenkins (2009) ao ser baseado na repetição do conteúdo em diferentes janelas ao invés de criar uma narrativa que se complete entre elas. Ao mesmo tempo, sublinha que os episódios têm duração variável entre 9 e 15 minutos, não estando presos nos padrões de televisão, que indicam cerca de 22 minutos para episódios de meia hora com comerciais e mais ou menos 45 minutos que totalizam uma hora incluindo anúncios.

O protagonista Murilo segue a tradição cômica do *idiota*, identificada por Jerry Lewis (1971) como a representação de um adulto que é incapaz de cuidar de suas responsabilidades, criando a comédia a partir da extrapolação do que seria ridículo em situações do cotidiano afetado pela pandemia. Murilo vive numa espécie de limbo, com mais ou menos quarenta anos, uma mãe dominadora, um trabalho não especificado que pouco exige de sua atividade, ainda que lhe garanta o sustento e muitas horas livres

de tédio enquanto enfrenta as atividades de cuidar da casa e da vida no confinamento. É importante não deixar a análise matar a piada, uma vez que a série tem bons momentos em seu formato de episódios curtos e apelos ao cotidiano:

> Como tem sido a sua rotina em quarentena? Já passou por muitos perrengues? O que acha de uma festinha por chamada de vídeo? E a consulta ao médico tem sido pela internet? (...) Algumas que, talvez, você também já tenha passado. (GSHOW, 2020c)

Um aspecto relevante, ressaltado em outras matérias de divulgação a respeito de DDUC é que a diretora Joana Jabace e o ator e roteirista Bruno Mazzeo são um casal e moram no apartamento em que a série foi filmada. A vizinha Adelaide (Deborah Bloch) mora no mesmo prédio na realidade também. Esta proximidade declarada e divulgada não significa que esta série é um exemplo de autoficção, mas sim de uma *bolha de afinidade*, em que a concentração de profissionais criativos por motivos pessoais ou circunstanciais permite criar uma estratégia de produção em que elenco e equipe se sobrepõem em suas funções e os cuidados para a saúde pessoal se complementam às precauções profissionais, deixando marcas em temáticas e estéticas.

A série AES partiu de um conceito semelhante sobre as *bolhas de afinidade,* ainda que com uma variedade mais ampla de narrativas:

> A produção à distância em si, inclusive, foi uma das razões que levaram Jorge Furtado a pensar na série. “Este projeto surgiu da vontade, da necessidade, da urgência de autores, atores e técnicos de produzir em tempos de pandemia. A doença impede o encontro de equipe e elenco, que é o fundamento do nosso trabalho. Então, lembrei que muitos atores estão confinados juntos, ou porque são casados, ou porque são mãe e filha, amigos, irmãos. E pensei na possibilidade de criar dramaturgia para duplas já confinadas, ambientadas em suas próprias casas. São pequenos duetos e jogos cênicos com grandes atores”, define Furtado (GSHOW, 2020d).

Ao tratar de quatro episódios sobre relações durante o isolamento, é possível, mais uma vez, identificar que esta recomendação da OMS é o principal motor de conflitos dentro destas narrativas. Embora o caráter multiplataforma não tenha sido destacado na divulgação, há uma ampla variação de duração dos episódios, que vão de

20 a 44 minutos. No primeiro, uma filha (Fernanda Torres) tenta afastar sua mãe (Fernanda Montenegro) da cidade grande, buscando protegê-la do contágio. No segundo, um casal (Lázaro Ramos e Taís Araújo) discute se e como participar de um panelaço contra uma causa não especificada. No terceiro, um casal (Fabíula Nascimento e Emílio Dantas) em vias da separação tem de permanecer confinado junto. No último, um novo amor (Caio Blat e Luísa Arraes) começa em meio ao confinamento em simultâneo à realização de um filme dentro do episódio. Em comum a todos os quatro, uma mescla de comédia e drama, finais positivos e a menção a algum medicamento ou vacina que soluciona o conflito trazido pelo vírus em dois deles.

Analisando DDUC e AES: padrões temáticos visualizáveis

Depois da apresentação das séries em suas características mais amplas, passamos para a análise. Analisar consiste, a partir de sua raiz etimológica, de separar os elementos constitutivos de um objeto para melhor entender suas relações e propósitos. Tomachevski (1976), ao desconstruir a estrutura de uma narrativa, defende que é constituída de “pequenos elementos temáticos dispostos numa certa ordem” (p.172) e a estes elementos ele dá o nome de motivos: pequenas partículas da obra, um resumo absoluto de alguma característica ou trecho da história. Aos motivos que não podem ser retirados da narrativa sem prejuízo da compreensão e da causalidade o autor chama de motivos associados e, aos demais, de motivos livres. O que nos leva a questionar: que motivos principais estão presentes nas séries?

A partir desta pergunta, construímos nossa metodologia de análise com os seguintes passos: assistir aos episódios na reprise em streaming; coletar os títulos e as sinopses oficiais dos episódios a partir do serviço de streaming Globoplay; coletar informações adicionais a partir do material de divulgação da série; tratar os textos coletados de maneira a filtrar apenas as palavras mais relevantes, retirando artigos e pontuação; organizar, através de uma nuvem de palavras, uma identificação dos principais motivos conforme citados nas sinopses; revisitar os episódios e conferir a relevância destes resultados; discutir os pontos encontrados.

A partir da reunião das sinopses da primeira e segunda temporada de DDUC e da única de AES, foram organizadas três tabelas, não incluídas no texto devido a limites de extensão. Em seguida foi gerada uma nuvem de palavras a partir de cada

tabela, incluindo a sinopse e o título do episódio. A escolha pela utilização de nuvens de palavras, uma técnica de visualização de dados textuais vai de encontro ao que afirmam Heer, Bostock e Ogievetsky (2010): auxiliar na compreensão, engajando o sistema visual no reconhecimento de padrões, identificação de tendências e percepção de registros desviantes. A reunião das nuvens de palavras para as três temporadas pode ser vista na figura nº1.

Figura nº1 – Nuvens de palavras (da direita para a esquerda) a partir das sinopses de DDUC 1ª temporada, DDUC 2ª temporada e AES

Fonte: sinopses da Globoplay, nuvem a partir do serviço wordclouds.com

A partir da figura nº1 é possível identificar alguns padrões. Na primeira temporada DDUC, a palavra que domina é o nome do protagonista, claramente o principal motivo associado da série. Este perfil da nuvem de palavras indica que os episódios giram em torno dos conflitos de Murilo com a segunda maior palavra, o isolamento e palavras de significado afim, como “confinamento” e “quarentena”. A natureza pontual da série, com títulos simples como “Pizza”, “Limpeza” , “Festinha”, etc. segue convenções de *sitcoms* e sugere que há pouca progressão narrativa entre os episódios, que podem ser assistidos fora de ordem sem prejuízos significativos à compreensão ou ao humor, algo usual no gênero, como aponta Morreale (2002). Embora possamos atribuir aos títulos um peso em definir os motivos associados-chave de cada episódio, eles se dispersam na nuvem ao observarmos o panorama em conjunto.

Na segunda temporada de DDUC este padrão se mantém, ainda que a nuvem apresente uma densidade menor por conta do número de episódios reduzido. Em

destaque, apontamos o crescimento de Adelaide (Deborah Bloch), vizinha de Murilo. Entre os personagens surge algo entre uma amizade e um namoro ao final da temporada, sugerindo uma possibilidade de saída das restrições de isolamento.

A temporada de AES apresenta uma nuvem com resultados ainda mais difusos, em que os principais pontos são a palavra casal, situação e o binômio isolamento social, apresentado em separado. Após este resultado, compilamos as três tabelas de sinopses para criar uma nuvem única, retirando os nomes de elenco, personagens e palavras pouco relevantes como artigos. Esta meta-nuvem permitiu encontrar padrões que são comuns ao conjunto das produções, e o resultado pode ser visto na figura nº2.

Figura nº2 – Nuvem de palavras a partir das sinopses das séries DDUC e AES reunidas, menos nomes de personagens, elencos e artigos

Fonte: sinopses da Globoplay, nuvem a partir do serviço wordclouds.com

De maneira consistente, o "isolamento" é o grande motivo associado em torno do qual estas narrativas se organizam. Entendemos que isto reflete que o isolamento é algo facilmente traduzido em uma história, uma vez que interdita ou complica o contato direto entre dois ou mais personagens, o que pode fazer parte de praticamente qualquer trama. O que é específico desta circunstância é indicado pela segunda palavra mais destacada, "quarentena". Em primeira vista, é quase um sinônimo de isolamento, embora traga em si a conotação sanitária. Curiosamente, "confinamento" e outras versões desta palavra estão pulverizados nas nuvens nº1 e nº2, o que reforça a ideia de que é "isolamento", usada a partir das recomendações da OMS na prevenção do contágio, o termo que ecoa entre a ficção, o jornalismo e o cotidiano.

Considerações finais sobre uma pandemia que ainda não acabou

Estas considerações de fechamento do texto estão sendo escritas em novembro de 2020, quando ainda faltam dois meses para o final do ano e o mundo vive em um suspense pelo desenvolvimento de vacinas, pela aceitação dos tratamentos e sob a polêmica impulsionada por disputas políticas e atitudes anti-científicas.

Um padrão entre as diversas produções realizadas a partir da metade do ano foi a explicitação do respeito ao isolamento e demais cuidados sanitários, uma marca que faz dialogar o universo exterior à tela com os mundos internos a ela. Entendemos que esta preocupação ético-sanitária entre a tela, o mundo representado e a plateia neste contexto descende da própria raiz do audiovisual no cinema, em que havia uma expectativa de algum grau de realidade nas imagens. A mostração dos filmes dos primeiros anos do cinema, termo cunhado por Jost e Gaudreault (2010) em que pouco se elaborava estética ou narrativamente a partir dos registros técnicos da câmera é um conceito que ainda permanece vivo, ainda que tenha se deslocado para os infinitos canais de influenciadores digitais em plataformas como o Youtube e o TikTok em que o principal assunto são fragmentos da vida destes comunicadores e a criação de um efeito de proximidade com a plateia.

Além disto, também sublinha um papel didático das obras audiovisuais, com a responsabilidade de dar um "bom exemplo" conforme um consenso sanitário, podendo aumentar a atenção sobre estes temas. A própria organização das estratégias de produção nas *bolhas de afinidade* identificadas pela presença de laços familiares e amorosos exteriores à tela nos bastidores reforça um alinhamento entre ficção e realidade, em que astros e estrelas vivem situações semelhantes no isolamento com aquelas de suas plateias. Ao tomarem os cuidados devidos em seu cotidiano pessoal e em sua expressão profissional, também estariam fazendo sua parte no esforço sanitário coletivo.

A urgência presente nos aspectos expressivos, artísticos e industriais do audiovisual em refletir o cotidiano e imaginar a partir dele também estão presentes e em constante mutação, o que pode ser observado mesmo em diferentes produções do mesmo ano. A primeira temporada de DDUC é marcada pelo tédio provocado pelo isolamento e a solidão, somado à comédia do despreparo para cuidar da vida prática pelo protagonista. A ideia de uma solução para a pandemia, na forma de um

tratamento, medicamento ou vacina, ou mesmo do final do isolamento é uma esperança distante, sem data para acontecer. A segunda temporada de DDUC acompanha um contexto de flexibilização do isolamento e da redução dos casos que acompanhou os primeiros meses do segundo semestre de 2020, apontando para um alívio da tensão, ainda que sem uma cura à vista.

Acompanhando o tom de esperança, AES tem em dois de seus quatro episódios a promessa de uma saída para a crise do coronavírus, com a divulgação de uma vacina ao final "Lúcia e Gilda", o que gera um conflito invertido quando a mãe (Fernanda Montenegro) não quer mais sair do isolamento com a filha (Fernanda Torres), e a descoberta acidental da eficácia de um medicamento para a diarréia contra a COVID-19 em "A Beleza Salvará o Mundo", em uma ironia com a indicação de drogas não comprovadas no tratamento da doença.

Este breve olhar sobre o audiovisual no contexto de 2020 sugere que há muito o que se pesquisar a respeito. A escolha do recorte pelas séries nacionais fez necessário descartar diversas obras interessantes: a série da Netflix Feito em Casa (2020), lançada em junho praticamente ao mesmo tempo da primeira temporada de DDUC, foi uma das primeiras séries a tematizar a pandemia diretamente, reunindo realizadores de diversos países; a série Sinta-se Em Casa com Marcelo Adnet (Rede Globo, 2020) trouxe o comediante em esquetes diários calcados em paródias do noticiário; a série Sob Pressão : Plantão COVID (Rede Globo, 2020) atualizou o drama médico baseado em hospitais da rede pública brasileira para o grande tema do ano; o documentário *Forty Days to Learn Film* (Mark Cousins, 2020) explorou as possibilidades de fazer um filme inteiramente dentro de casa, baseado apenas no repertório do pesquisador – conhecido por ter reescrito a história do cinema dentro de uma perspectiva inclusiva globalmente – e em recursos simples de edição. Soluções que dialogam com as categorias que apresentamos previamente mas também as desafiam, entre tantos filmes e séries produzidos neste ano.

Séries, programas de televisão ou streaming citados

Amor e Sorte, Rede Globo

Big Brother Brasil, Rede Globo

Caldeirão do Huck, Rede Globo

Conversa com Bial, Rede Globo

Diário De Um Confinado, Rede Globo

Em Casa com Marcelo Adnet, Rede Globo

Feito em Casa, Netflix (EUA)

Late Night With Jimmy Fallon, NBC (EUA)

The Oprah Conversation, Apple TV+ (EUA)

RuPaul’s Drag Race, VH1 (EUA)

Sob Pressão: Plantão COVID, Rede Globo

Sterblitch Não Tem Um Talk Show: O Talk Show, Globoplay

The Blacklist, NBC (EUA)

Filmes citados

007 Sem Tempo Para Morrer (Cary Fukunaga, 2020)

Destacamento Blood (Spike Lee, 2020)

Forty Days to Learn Film (Mark Cousins, 2020)

Greyhound (Aaron Schneider, 2020)

Mulan (Niki Caro, 2020)

Mulher-Maravilha 1984 (Patty Jenkins, 2020)

O Irlandês (Martin Scorsese, 2019)

Roma (Alfonso Cuarón, 2018)

Viúva Negra (Cate Shortland, 2020)

S.W.A.L.K. (Nick Knight, 2020)

Conteúdos audiovisuais exclusivos online citados

Pato Fu no #SescAoVivo. Canal do Sesc São Paulo no Youtube, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=RVBvvylQTMI&feature=youtu.be>, consultado online em 15/10/2020

#LOVELULULIVE – Live Especial Dia dos Namorados, disponível online em <https://youtu.be/2mzjRjPj5Bg>, consultado online em 15/10/2020

Referências textuais

ASCHBURNER, Steve. Adam Silver succeeds navigating 'bubble' but uncertainty ahead. Disponível em <https://www.nba.com/news/2020-nba-finals-adam-silver-press-conference>, consultado em 10/11/2020.

AUMONT, Jacques; BERGALA, Alain; MARIE, Michel; VERNET, Marc. A Estética Do Filme (2a Edição). Campinas: Papirus Editora, 2002.

BLOCK, A. B.; WILSON, L. A. George Lucas's Blockbusting: A Decade-by-Decade Survey of Timeless Movies Including Untold Secrets of Their Financial and Cultural Success. It Books : Nova Iorque, 2010.

CLARK, Barbara; SPOHR, Susan J. Guide to Postproduction for TV and Film: Managing the Process. Burlington: Focal Press, 2002.

CLEVÉ, Bastian. Film Production Management. Boston: Focal Press, 1999.

DE LUCA, Luiz Gonzaga Assis. A hora do cinema digital: democratização e globalização do audiovisual / Luiz Gonzaga Assis De Luca – São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

FLORIDA, Richard; A Ascensão da Classe Criativa – e seu papel na transformação do trabalho, do lazer, da comunidade do cotidiano. Porto Alegre: L&PM Editores, 2011.

GRUPO DE MÍDIA SÃO PAULO. Mídia Dados Brasil, 2018. Disponível em: <https://www.gm.org.br/midia-dados-2018>, consultado em 09/10/2020.

GSHOW. BBB20 promove ação de conscientização sobre o Covid-19. Disponível em <https://gshow.globo.com/realities/bbb/bbb20/noticia/bbb20-promove-acao-de-conscientizacao-sobre-o-covid-19.ghtml>, consultado em 20/10/2020.

______. 'Diário de um Confinado': Bruno Mazzeo e Joana Jabace lançam nova série multiplataforma. Disponível em <https://gshow.globo.com/series/diario-de-um-confinado/noticia/diario-de-um-confinado-bruno-mazzeo-e-joana-jabace-lancam-nova-serie-multiplataforma.ghtml>, consultado em 20/10/2020.

______. 'Diário de um Confinado': saiba tudo sobre a série multiplataforma. Disponível em <https://gshow.globo.com/series/diario-de-um-confinado/noticia/diario-de-um-confinado-saiba-tudo-sobre-a-serie.ghtml>, consultado em 20/10/2020.

______. 'Amor e Sorte': saiba tudo sobre a série que fala das relações na quarentena. Disponível em <https://gshow.globo.com/series/noticia/serie-sobre-relacionamentos-na-quarentena-e-escrita-por-grupo-de-roteiristas-para-elenco-que-esta-junto-em-isolamento.ghtml>, consultado em 10/11/2020.

HEER, J.; BOSTOCK, M.; OGIEVETSKY, V. A tour through the visualization zoo. Communications of the ACM, v.53, n.6, 2010, p.59–67.

HILL, John. The Oxford Guide to Film Studies. Oxford: Oxford University Press, 2011.
HONTHANER, Eve Light. The Complete Film Production Handbook. Boston: Focal Press, 2001.

HOWKINS, John. Economia Criativa. São Paulo: MBooks, 2012.

IBGE EDUCA. 2018. Uso de internet, televisão e celular no Brasil. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/materias-especiais/20787-uso-de-internet-televisao-e-celular-no-brasil.html>, consultado em 09/10/2020.

JENKINS, Henry. Cultura da Convergência. São Paulo: Aleph, 2009.

KLUDT, Tom. "You Don't Want to Be the Domino": Reporters Inside the NBA's COVID-Free Bubble Are Hoping It Doesn't Burst. Disponível em: <https://www.vanityfair.com/news/2020/07/inside-the-nbas-covid-free-bubble>, consultado em 10/11/2020.

LAYBOURNE, Kit. The Animation Book. Nova Iorque: Three Rivers Press, 1998.

LEWIS, Jerry. The Total Film-maker. Nova Iorque: Random House, 1971.

MORREALE, Joanne (ed.). Critiquing the Sitcom: A Reader. Syracuse: Syracuse University Press, 2002.

MUSSER, Charles. The Emergence of Cinema: The American Screen to 1907. Los Angeles: California University Press, 1994.

ONU, UNCTAD; Creative Economy Report 2013 Special Edition. UN, 2013.

PILLING, Jayne. (ed.) A Reader in Animation Studies. Sydney: John Libbey & Company, 1997.

SIFIANOS, Georges. Esthétique du cinéma d'animation. Paris: Le Cerf-Corlet, 2012.

THINK WITH GOOGLE. 2018. Pesquisa Video Viewers: como os Brasileiros estão consumindo vídeos em 2018. Disponível em: <https://www.thinkwithgoogle.com/intl/pt-br/estrategias-de-marketing/video/pesquisa-video-viewers-como-os-brasileiros-estao-consumindo-videos-em-2018/> Acesso em 09/10/2020.

TOMACHEVSKI, Boris. Temática. In: TOLEDO, Dionísio de Oliveira (org). Teoria da Literatura: formalistas russos. Porto Alegre: Editora Globo, 1976. 2a ed. p. 169-204.

VERNALLIS, Carol. Unruly Media: YouTube, Music Video, and the New Digital Cinema. Oxford: Oxford University Press, 2013.

VINEYARD, Jennifer. 'The Blacklist' Draws Up a Novel End to Its Season. Disponível em <https://www.nytimes.com/2020/05/15/arts/television/the-blacklist-animated-season-finale.html?referringSource=articleShare>, consultado online em 25/10/2020.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. Coronavirus disease (COVID-19) advice for the public. Disponível em <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public>, consultado online em 30/10/2020.

YOUNGBLOOD, Gene. Expanded Cinema. New York : P. Dutton & Co. Inc., 1970.

36. Crise, neoliberalismo, educação e tecnologias em tempos de pandemia

https://doi.org/10.36592/9786587424460-36

Thiago Oliveira[1]

A pandemia causada pela Covid-19 colocou em xeque praticamente todas as estruturas sociais, econômicas e políticas da sociedade contemporânea. Falar sobre a crise instaurada pelos impactos do Corona vírus se tornou uma regra quase geral. Isso não seria diferente no caso da escola e da educação. A despeito de expressões completamente absurdas que tentam naturalizar uma nova dinâmica das relações sociais como a expressão "novo normal", é importante ressaltar que essa crise imposta pelo período da pandemia da Covid-19 não trouxe um quadro de relações completamente novas em todas as áreas, em alguns casos ela apenas intensificou as relações já existentes e agravou o ataque às instituições que ainda possuíam, de certa maneira, uma autonomia em relação aos poderes constituídos. Esse é especificamente o caso da escola e do sistema educacional como um todo. Soma-se a isso um dado da Unesco (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) de que os impactos gerados pela pandemia na educação afetaram 90% de estudantes em todo o globo, que perderam suas aulas com o fechamento de escolas e universidades (UNESCO, 2020). Com o retorno, ainda incerto, das aulas presenciais, fica aberta a questão: qual será o futuro da educação pós-pandemia? Juntamente com a recessão econômica que já vivenciamos, o aumento da desigualdade e o aprofundamento de medidas austeras, podemos dizer que os impactos na educação serão gigantescos. Se políticas públicas voltadas para a educação não forem uma das pautas centrais na retomada das atividades presenciais em geral, a tendência é que o espaço para a intervenção política na educação seja reduzido e assumido pelos setores privados, que implementarão, mesmo que a toque de caixa, uma ressignificação da sala de aula através do ensino remoto e do uso das tecnologias de informação. Diante de todo esse cenário, um problema em específico nos preocupa, a saber, os ataques e o avanço do neoliberalismo nas escolas e instituições públicas de ensino em geral.

---

[1] (Unirio)

A escola, e todo o sistema de ensino atual, suas estruturas, seu modo de funcionamento, sua concepção e definição, passou por transformações históricas desde seu surgimento, todas essas transformações visaram única e exclusivamente a manutenção de uma escola e de uma educação capazes de garantir e reproduzir a lógica do capital. É nesse sentido que afirmamos que a escola, tal como conhecemos hoje, é uma instituição burguesa. Ela é gerada pela e na sociedade do capital, se vincula a todo o ideário da democracia burguesa e ocupa papel fundamental na reprodução e manutenção dessa sociedade. Não há que se falar de escola sem se falar do conjunto de ideias da burguesia e como a burguesia pensa a escola e seu funcionamento. Ademais, a escola, entendida num sentido amplo, e portanto toda a estrutura de educação formal que envolve desde o ensino fundamental, passando pelo ensino médio até o ensino superior, ocupa um papel central dentro da lógica produtora de mercadorias da sociedade burguesa. Essa escola é uma fábrica de mercadorias. Diante da crise causada pela Covid-19, cabe perguntar: como essa fábrica continuará operando?

Todo o sistema educacional, e a escola inclusa nele, pode passar pelos mais variados tipos de reforma, mas todas essas tenderão a manter a essência da função do sistema educacional, que é a produção de força de trabalho qualificada para o mercado de trabalho[2]. O cenário da pandemia causada pela Covid-19 impactou diretamente na estrutura e funcionamento das instituições de ensino. Em um período pós-pandemia, é possível pensar que, por conta desses impactos, a educação em geral encontre uma nova forma de reestruturação do modelo escolar e da implementação de medidas pedagógicas mais direcionadas para o novo cenário mundial. O problema é que essas medidas pedagógicas tendem a ser um acirramento do modelo neoliberal de educação e das práticas de ensino à distância. O ponto chave aqui é entender que quem controla o ensino à distância hoje são os grandes conglomerados privados da educação[3].

É importante também deixar claro aqui alguns pontos. Assim como Saviani (2015), entendemos que as contradições presentes no universo educacional e escolar

[2] Nesse sentido, concordamos com Althusser (1985) e a concepção da escola como “aparelho ideológico do Estado”, visando a reprodução das relações de produção na sociedade do capital.

[3] O Decreto Nº 9.057/2017, publicado na edição do Diário Oficial da União do dia 26 de maio de 2017, atualizou a legislação sobre o tema e regulamentou a Educação à Distância no país, definindo, ainda, que a oferta de pós-graduação lato sensu EaD fica autorizada para as instituições de ensino superior que obtêm o credenciamento EaD, sem necessidade de credenciamento específico, tal como a modalidade presencial. A nova regra também estabeleceu que o credenciamento exclusivo para cursos de pós-graduação latu sensu EaD ficasse restrito às escolas de governo.

não geram uma tensão que imobiliza a luta por transformações, pelo contrário, existem no mínimo duas direções possíveis no universo educacional e escolar dentro da sociedade capitalista: uma delas favorável aos interesses da classe dominante, a partir de um sistema de ensino fragmentado que reproduz a divisão social do trabalho e a lógica do mercado; e outra favorável aos interesses dos despossuídos, da classe trabalhadora, baseada em uma difusão justa do conhecimento e do acesso ao acervo histórico de maneira equitativa, capaz de permitir, dentro de certos limites, sua emancipação [4]. Com o impacto da crise econômica e a mudança imposta pelo distanciamento social, a tendência é que a escola se torne, ainda mais, laboratório para a implementação de práticas pedagógicas voltadas para o modelo neoliberal. Ao nosso ver, esse é o caso dos projetos de implementação do Ensino à Distância (EaD) e de seus defensores. Todo esse discurso indica um forte ataque mercadológico de empresas na área da educação e das tecnologias (digitais, principalmente) que se aproveitaram para vender (a governos, escolas e famílias) estruturas de ensino pré-fabricadas de EaD. Algumas empresas (como no caso do Estado de São paulo) chegaram a doar esses modelos pedagógicos pré-fabricados em forma de um teste durante a pandemia. Seu objetivo, é claro, a implementação do método de maneira definitiva, mesmo após o período da pandemia. Que fique claro aqui: não é uma negação simples e barata dos recursos tecnológicos no âmbito educacional, menos ainda da importância da tecnologia, mas uma crítica ao oportunismo mercadológico que é predatório. É nesse sentido que os impactos da pandemia na área educacional durante o período pós-pandemia pode ser agravado, e terá como uma de suas causas os interesses de grupos educacionais que visam intensificar a aplicação do modelo neoliberal de maneira mais rápida e profunda, moldando ainda mais as estruturas educacionais.

Ao mesmo tempo que a estrutura da educação é perpassada por todos os lados pela dinâmica do capital e suas contradições, concordamos com Saviani (SAVIANI, 2015, p.2) que essa mesma escola pode ser instrumento em favor de uma luta contra-hegemônica. Mas aqui temos um problema grave: com o cenário da pandemia e o agravamento da desigualdade social consequente da crise econômica, o panorama

---

[4] Aqui também inserimos Mészáros na discussão e a ideia de uma educação para além dos limites do Capital (MÉSZÁROS, 2008). No seu texto, Educação para além do Capital, o autor nos revela que é necessário pensar uma educação enquanto alavanca para transformações mais profundas na sociedade e a superação das relações mercantilizadas. Para isso, é fundamental se opor à educação que se tornou instrumento de dominação e cuja função é única e exclusivamente oferecer os conhecimentos e o pessoal necessário à maquinaria produtiva em expansão do sistema capitalista e controlar os interesses gerais a partir dos interesses das classes dominantes.

educacional sofre um duro golpe. Qualquer linha em defesa de uma escola e uma educação pública se torna onerosa para o novo modelo de organização econômica que se impõe. Para justificar nosso argumento, é importante entender que por detrás desse avanço do modelo neoliberal sobre a educação, e que tende a aumentar com as consequências da pandemia, existe aquilo que chamamos de uma racionalidade neoliberal na educação.

A educação, em especial a escola, assume a racionalidade neoliberal como guia para sua constituição e reproduz nas suas estruturas e na formação dos estudantes a lógica do interesse pessoal, característica do individualismo exacerbado do neoliberalismo. Essa lógica condiciona a ação dos estudantes em sala de aula e dos professores na formação dos estudantes. A fábrica de engrenagens para a maquinaria capitalista não se limitou a criar somente peças substituíveis para sua manutenção, ela precisa também moldar as mentes, as subjetividades[5], e tornar cada um parte integrante de uma disputa descomunal para se integrar à maquinaria, baseado em um sentimento individualista e de aniquilação do outro através da superação de si mesmo.

Em relação ao conceito de neoliberalismo, estamos em completo acordo com Laval e Dardot (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 17) que o consideram como um conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência. O neoliberalismo deve ser entendido como um sistema normativo, um sistema de condutas que ampliou e exponenciou a lógica do capital fazendo-a condicionar todas as relações sociais e todas as esferas da vida, mudando a estrutura da produção e reprodução da vida social. Sua base fundamental está na ideia de concorrência livre, em todos os aspectos da vida humana. Associada à estrutura desigual e destruidora já posta pelo Capital, a regra de conduta imposta pela razão neoliberal aprofunda ainda mais as crises do capital e permite o colapso dos sujeitos em larga escala. Com o cenário da Covid-19, o isolamento social (que na prática só funcionou em determinadas classes sociais e durante um tempo), a suspensão das atividades presenciais nas escolas e instituições de educação e o aumento constante do ensino remoto, temos um novo sujeito submetido a uma nova lógica educacional e a um novo tipo de colapso emocional e de

---

[5] Por "subjetividade" entendemos aqui a manifestação da consciência em seu sentido individual, mas obviamente que perpassada pelo condicionamento dos valores sociais. Essa subjetividade pe construída em sociedade e a partir dos valores neoliberais em questão. A subjetividade pode ser entendida também como os interesses e as metas dos indivíduos, que devem ser controlados ideologicamente por esse discurso neoliberal.

aprendizagem. O ensino remoto durante a pandemia escancara como o abismo do acesso universal à educação no Brasil é maior do que se imaginava. Escancara também como esse sujeito submetido a pressões e crises constantes em um cotidiano sem a pandemia, agora tem que lidar com um cenário mais drástico e de cobranças por produtividade e reformulação de si mesmo. A pandemia criou um cenário onde a educação, que antes poderia ser vista ainda como uma válvula de escape para certos grupos sociais e um suspiro político, se tornou um instrumento de intensificação da lógica predatória do mercado e do projeto neoliberal de ensino.

Em resumo, temos que a racionalidade significa um modo de ser, uma razão de ser que condiciona todos os aspectos da vida social dos indivíduos, que se articula de dentro dos indivíduos, condicionando-os desde a sua subjetividade, é parte constitutiva desses sujeitos. Junto a isso, neoliberal indica que essa racionalidade é pautada, acima de tudo, pela norma da competividade, pela lógica concorrencial elevada ao extremo e baseada num conjunto de regras e normas que condiciona essa racionalidade. O sistema neoliberal não se restringe às fronteiras do mercado, ele estende a lógica do mercado para além do próprio mercado, ele se apresenta nas relações sociais, nas instituições, nas práticas empresariais e gerenciais, no modo de se fazer sujeito em sociedade. O neoliberalismo se tornou uma ferramenta de construção da subjetividade a partir da concorrência generalizada e sistemática entre os indivíduos. No cenário da pandemia, onde a fragilidade dos grupos sociais vulneráveis se torna ainda mais latente, essa ferramenta de construção da subjetividade encontra ainda mais espaços para a aplicação de seu projeto de formatação dos sujeitos. Associado a isso, e disfarçado de um modelo inovador para superar o cenário incerto da pandemia, temos o ataque direto às instituições públicas de ensino e a cobrança de aplicações do método de ensino à distância já aplicado em boa parte das instituições privadas. Com isso não estamos negando a importância e o espaço que o sistema de Ensino à Distância tem. Nosso problema é a falácia, neoliberal, de que com o cenário da pandemia é fundamental para as instituições adotarem métodos de ensino remoto e à distância para suprir o caos do momento e, ao mesmo tempo, como uma resposta a um avanço tecnológico que veio para ficar, que é inevitável. Uma coisa é reconhecer, dentro dos seus limites, como o EaD pode ajudar no acesso à educação em tempos sem pandemia. Outra coisa é sugerir que os modelos pedagógicos estruturados por plataformas digitais é o novo passo do processo

evolutivo educacional. A discussão fundamental aqui passa por uma tese da qual não abrimos mão: a sala de aula e o ensino presencial. A educação e uma pedagogia da presença não podem ser vítimas de um processo de digitalização do ensino. É fundamental lutar para que as instituições públicas de ensino universalizem o seu acesso tornando-se menos elitista. Mas também é fundamental defender um espaço de convivência e enriquecimento humano que pode ser considerado como campo de resistência aos ataques constantes do modelo neoliberal de educação e à formatação do sujeito de acordo com os princípios mercadológicos.

Convém também ressaltar que a educação contemporânea se alicerça na lógica capitalista e, consequentemente, na racionalidade tecnológica assumindo o estatuto da centralidade. Segundo Mészáros (2009), uma das funções principais da educação formal no sistema capitalista é a de produzir entre os educandos uma conformidade ou consenso no mais alto grau possível, e tudo isso dentro e por meio dos próprios limites institucionalizados e legalmente sancionados. Nesse modelo de educação, a ideia é assegurar que cada indivíduo adote como suas as próprias metas de reprodução objetivamente possíveis do sistema. É absurdo pensar educação hoje sem integrar essa ao modo de produção na qual ela se insere, mais absurdo ainda seria pensar uma educação institucionalizada que se proponha de maneira contrária ao que o sistema impõe. É nesse sentido que podemos dizer como dissemos no início do texto que todo o alicerce da educação contemporânea está assentado na lógica capitalista e na sua dinâmica.

Com a pandemia, essa dinâmica se altera, se acelera. Os indivíduos ficam ainda mais sujeitos à sua lógica. O colapso se torna a regra em um cenário onde não colapsar se tornou a exceção. Os ataques ao modelo de ensino presencial se tornam ainda maiores. Para todo lado correm as ideias falaciosas de que o EaD é o futuro da educação e o modelo pedagógico por excelência, o último passo da evolução educacional. É importante notar que existe uma romantização e fetichização do uso de aparelhos tecnológicos no auxílio à educação. Usar o EaD como argumento para uma suposta democratização da educação em uma sociedade profundamente marcada por desigualdades de classe, gênero e raça é no mínimo leviano. Sabemos muito bem que a conectividade e os aparelhos tecnológicos, que deveriam ser um direito usufruído por todos, é um bem de acesso restrito. Falar de ensino à distância, de intensificação e aprimoramento do ensino remoto sem levar em conta aspectos como direito à cidade

e à moradia, que muitas vezes não comportam a possibilidade de concentração para o estudo, é de um descaso sem tamanho. Por isso afirmamos que qualquer defesa intransigente e acrítica do EaD só faz promover, ainda mais, o abismo da desigualdade na educação do Brasil. E essa defesa da intensificação do ensino remoto, da aplicação do EaD em forma definitiva é resultado da racionalidade neoliberal que explicamos acima e do oportunismo típico em períodos de crise[6]. Aliás, é típico do neoliberalismo em tempos de crise intensificar ainda mais seus ataques à sociedade como um todo. O que está em jogo é a manutenção de seu modelo de ação política, econômica e moral.

O que há na realidade é uma glamourização e uma fetichização das tecnologias no universo educacional. E isso foi reforçado com o cenário da Covid-19. Associada à crise instaurada pelo Corona, temos uma reforma educacional nos moldes mercadológicos que associa a formação do indivíduo aos critérios de competência, tal como defende o texto da BNCC, com vistas ao domínio de novas tecnologias de informação e comunicação, mas que no fundo esconde um processo de embrutecimento na formação dos estudantes e um condicionamento para o universo mercadológico do trabalho, que exige cada vez mais o conhecimento de tecnologias ao mesmo tempo que exige conformismo com a realidade. Que fique claro, nosso texto não nega a necessidade de desenvolvimento de competências nem de novas tecnologias que possam vir a favorecer o processo formativo, ainda mais em tempos de crise instaurada por uma pandemia, mas a crítica incide sobre o alicerce dessas ideias, que está totalmente fundado na racionalidade tecnológica típica do capitalismo avançado.

No discurso dos defensores da aplicação irrestrita do EaD e do ensino remoto, esconde-se uma ideia falsa de que em conjunto com o progresso tecnológico se deu, também, o progresso humanístico[7]. A pandemia se torna, então, uma desculpa para a intensificação de um projeto de mercantilização da educação.

Ao pensarmos criticamente a relação entre a educação contemporânea e aquilo que se acostumou chamar de novas TCIs (tecnologias de informação), lembramos de

[6] Transformações históricas como essa, que implicam em ruptura, não ocorrem de maneira abrupta. É fundamental lutar para a ampliação do acesso à educação das mais variadas formas, mas sem abrir mão de vitórias históricas em favor de modelos que não visam a educação em si, mas apenas o lucro e o mercado educacional.

[7] Essa contradição histórica já havia sido apontada por Marx quando este, juntamente com Engels, anuncia que se de um lado temos o avanço técnico, como aumento do poder do homem sobre a natureza, como enriquecimento e como progresso, por outro temos a escravidão (servilismo) da classe operária cada vez mais empobrecida e alienada (MARX, 2004).

Adorno e a ideia da pseudoformação. A ideia de que a submissão completa da educação aos instrumentos tecnológicos atuais poderia trazer um ganho maior ao educando pode ser uma ideia falaciosa e tendenciosa. Disfarçada de democratização da cultura, a defesa intransigente das tecnologias pode ser, na verdade, um instrumento para a manutenção da ordem social vigente.

Quando se fala de educação em tempos de sociedade tecnológica e em tempos de pandemia, deve-se tomar cuidado para não cair em um maniqueísmo ou em um negacionismo. Não se está criticando a tecnologia em si, mas o uso que se faz dela, o modo como ela é produzida e controlada e o modo como se pretende aplicá-la na educação para reproduzir um conformismo à ordem social vigente. O que se está a criticar aqui é o oportunismo político, típico da racionalidade neoliberal, que vê no cenário da Covid-19 uma oportunidade para a implementação de um projeto pedagógico que visa, acima de tudo, a mercadorização da sala de aula através das tecnologias de informação.

É preciso entender que a incorporação de tecnologias na educação segue a passos cada vez mais largos e já se tornou algo muito comum. De acordo com o que dissemos acima, não é a presença ou a tecnologia em si que deve ser vista com olhos críticos, mas o uso que se faz dela. Cabe diferenciar também o uso inevitável da tecnologia na educação, quando falamos do uso de multimídia na sala de aula e até em pautas de pesquisas acadêmicas, daquele uso enviesado que reproduz o modelo vigente, de um uso oportunista que vê, no cenário de crise econômica e crise das instituições, uma possibilidade para o aprofundamento de uma lógica mercadológica e da racionalidade neoliberal.

As tecnologias estão relacionadas a uma determinada cultura, contextualizada em um momento histórico, social, político e econômico. Não se trata apenas de equipamentos ou instrumentos físicos, mas sim de uma organização do processo produtivo dentro da educação, bem como da organização da reprodução desse modo de produção[8]. Por isso que temos que ter bem claro que não se trata de falar e defender o uso de instrumentos de trabalho em sala de aula e da implementação do ensino remoto e do EaD em definitivo nas escolas e instituições públicas de ensino (usando o recorte histórico do cenário da pandemia como desculpa para isso). Boa parte das

---

[8] Conferir o texto do Althusser *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado* para uma boa análise do que significa entender a escola (e a educação em geral) como um mecanismo de reprodução das relações de produção.

alterações no uso de instrumentos dentro da educação ocorre como que automaticamente durante os processos de mudança nos modelos de ensino. O ponto chave aqui é entender o avanço do mercado da educação sobre a educação pública e sobre os métodos pedagógicos que prezam pela convivência e pela pluralidade do espaço pedagógico, tanto da sala de aula quanto da instituição de ensino. Esse avanço é a expressão de uma racionalidade neoliberal e oportunista em tempos de pandemia. É o avanço de um modelo pedagógico que visa a formatação dos estudantes para a lógica predatória do mercado, associado a um projeto de semiformação da consciência, capaz de ocultar as relações de exploração do trabalho que estruturam a sociedade neoliberal. Controlar a educação a esse nível é fundamental. Discutir tecnologia e educação de maneira crítica é discutir como aquela pode se tornar um instrumento para a manutenção da ordem vigente se utilizando da educação. É discutir como a crise instaurada pela Covid-19 pode permitir o uso enviesado dos instrumentos tecnológicos para a imposição de um modelo pedagógico contrário às práticas de educação mais plurais e emancipadoras. É a tentativa oportunista de controlar ainda mais uma instituição (a educação) que ocupa papel central no processo de formação e reprodução das relações de produção. Como diria Marcuse (1999, p73), "...a tecnologia é uma forma de organizar e perpetrar (ou modificar) as relações sociais, uma manifestação do pensamento e dos padrões de comportamento dominantes, um instrumento de controle e dominação".

O uso da tecnologia se tornou mecanismo de dominação do homem sobre a natureza e sobre ele mesmo. Junto com o tão aclamado esclarecimento da razão e o domínio das mais variadas técnicas na contemporaneidade, veio a eliminação da própria condição de humano e sua autoconsciência. O cenário da Covid-19 permitiu que boa parte do empresariado da educação e alguns teóricos do modelo neoliberal de educação defendessem a adesão por completo ao discurso da racionalidade tecnológica, com o intuito de condicionar a formação dos professores e dos estudantes dentro de um quadro novo de trabalhadores que pudessem se adequar aos impactos da doença dentro do modelo neoliberal de educação. A ideia é colocar toda a educação também de acordo com essa racionalidade tecnológica. Na ânsia de estar inovando no processo de formação, os defensores incondicionais do ensino remoto, do EaD e da aplicação dos métodos pedagógicos pré-fabricados, defendem, de maneira acrítica, a utilização de novas tecnologias incorporadas ao processo formativo na educação, mas esquecem

que isso não torna o processo pedagógico imune ao ciclo vicioso de alienação do indivíduo que a racionalidade tecnológica pode gerar. A formação pela educação fundamentada no domínio da técnica e da tecnologia segue os ditames do capital, caracterizando uma pseudoformação, ou aquilo que Adorno (1995) chama de deformação da consciência. Essa pseudoformação reforça a alienação e cria uma casta de estudantes totalmente voltados única e exclusivamente para a satisfação da lógica mercadológica.

A pandemia e a exigência de métodos emergenciais facilita ainda mais o ataque às instituições de ensino e abre espaço para o avanço dessa racionalidade tecnológica, sendo assumida como a saída não só para um período de crise, mas a saída para uma suposta crise permanente da educação. Sob a forma de uma salvação momentânea, a defesa dos métodos pedagógicos pré-fabricados e estruturados digitalmente esconde o desejo e o projeto de uma educação cada vez mais controlada por meios tecnológicos. A racionalidade neoliberal se une com a racionalidade tecnológica a fim de criar um modelo único de ensino.

O projeto cultural no contexto da sociedade tecnológica é perpetuar o comportamento padronizado instaurado pela sociedade burguesa. O desafio de uma educação que pense criticamente o uso das tecnologias e vise a emancipação dos indivíduos é o de romper com a consciência coisificada, propiciada pelas relações unilaterais entre tecnologia e usuário. Essa consciência coisificada é um estado de indiferença, de efemeridade e absoluta alienação.

Essa leitura do caráter alienante das tecnologias não pode ser tão radical a ponto de negar por completo o seu uso. É possível pensar um uso crítico desse aparato tecnológico a fim de romper com a consciência coisificada, uma vez que estamos todos presos à sociedade tecnológica. Basta fazer da própria sala de aula um espaço de crítica a esse modelo de sociedade e de reflexão sobre os usos da tecnologia na formação do docente e na condução dos processos pedagógicos, inclusive durante a crise instaurada pela Covid-19. É preciso repensar as políticas públicas que, por inúmeras vezes, promovem o empobrecimento da experiência crítica na trajetória dos professores e dos estudantes por uma formação que mais contempla a instrumentalização e a especialização com caráter reducionista e fragmentado, reproduzindo tanto aquilo que aqui chamamos de racionalidade neoliberal quanto a racionalidade tecnológica. Uma saída é a resistência a esse aligeiramento e à instrumentação através de uma práxis

educativa. Essa práxis oportunizaria experiências entre os indivíduos e a cultura. Essa mesma práxis deve ser a resposta à imposição dos modelos pedagógicos pré-fabricados que são impostos como medida paliativa durante o período emergencial causado pela pandemia.

As tecnologias por si só são incapazes de promover a formação pela educação com vistas à emancipação e ao livre pensar. É necessária uma formação docente política e cultural para se contrapor às condições de superficialidade e fragmentação do conhecimento. A racionalidade tecnológica controla a possibilidade de experiências e faz com que a ordem social se sobreponha sobre a experiência formativa pela educação. A práxis educativa deve romper com essa lógica e garantir ao processo formativo autonomia e capacidade crítica, inclusive no uso dos instrumentos e da tecnologia em favor dessa formação crítica. A educação e formação burguesa, determinada pela racionalidade tecnológica e que se legitima no mercado e no mundo administrado[9], resulta em processos de massificação e alienação da consciência. A tecnologia, nesse universo, deixa de ser instrumento de emancipação e passa a ser instrumento de dominação irrestrita e inconsequente da natureza e do próprio homem. Essa é uma crítica, como já dissemos, não ao uso das tecnologias em si, mas uma crítica às estruturas da sociedade tecnológica baseada na razão instrumental e na racionalidade tecnológica, que em tempos de pandemia se usa do expediente oportunista para implementar de maneira ainda mais veloz o seu modelo de ensino.

Contrária à essa dinâmica de formação alienante, uma práxis educativa pode e deve ser resultante de um permanente exercício intelectual crítico. Portanto, é preciso opor-se à barbárie que se cristalizou nas escolas, completamente dominadas pelo modo tecnicista de pensamento e ao projeto de controle tecnológico do ensino via implementação de modelos pedagógicos pré-fabricados. O mesmo se dá nas universidades quando se trata da formação docente, completamente tomada pela ideia de mera transmissão em larga escala e em maior quantidade possível de informação em detrimento do conhecimento. Essa lógica tende a ser intensificada no período da pandemia com o aumento dos cursos à distância e a implementação dos métodos remotos de ensino e atividades pedagógicas.

A função das escolas e universidades deve ser, dentre outras coisas, a de conscientização e de um espaço para a convivência e criação de experiências múltiplas,

---

[9] Cf. Taylor, 1947.

por isso é fundamental que as experiências formativas constituam uma possibilidade de emancipação dos professores que serão futuros agentes de emancipação nessas instituições. Romper com a racionalidade tecnológica e com a coisificação da consciência é fundamental nesse sentido. Que fique claro mais uma vez, a proposta aqui é uma crítica ao tecnicismo, à racionalidade tecnológica, à lógica mercadológica que instrumentaliza a formação e o conhecimento, e que em um período de pandemia como este causado pela Covid-19 se aprofunda ainda mais. Em nenhum momento a crítica se volta para o uso de tecnologias como instrumento para o desenvolvimento humanístico e científico. A tecnologia não pode ser vista como fim, mas meio. A escola atual, aliada ao caráter tecnológico da sociedade, visa produzir máquinas a serem integradas ao sistema e promoverem ainda mais a radicalização da técnica nos processos de formação e nas relações sociais. É no mercado que esse modelo se legitima e é para ele que essa escola trabalha. Não há sentido em falar de escola se esta não for capaz de criar consciência crítica e romper com ambas as racionalidades, tecnológica e neoliberal. Do contrário, não estamos falando de escola, mas de controle da reprodução dos modos de produção. Uma indústria que renova, constantemente, as engrenagens do status quo.

Se não forem bem utilizadas e concebidas de maneira crítica, as tecnologias podem se tornar instrumento de controle do tempo e do espaço em detrimento da dimensão humana por parte daqueles que dominam a ordem social vigente, e é justamente isso que o cenário da Covid-19 pode aprofundar. É notório que a tecnologia poderia libertar a sociedade da miséria e da exploração, e isso está para além de seu uso na sociedade do capital, um uso mercadológico e fetichizado. Ademais, como já dissemos, as tecnologias deveriam ser meios e não fins. Na sociedade contemporânea, a educação é banalizada e reduzida à mera instrumentalização e uso das tecnologias. Enquanto fábrica de máquinas, a escola simplesmente reproduz a lógica do mercado formando indivíduos acríticos, mas preparados para se integrarem como engrenagem ao sistema. Com o agravamento do quadro geral de ensino por conta da pandemia, os ataques às instituições públicas disfarçados de modernização se tornaram a agenda do dia. E para além do reconhecimento do avanço dessas ideias dentro das instituições de ensino públicas, vale lembrar que na rede privada, seja de ensino escolar seja de ensino superior, a lógica da racionalidade neoliberal e tecnológica já prevalece de maneira quase irreversível. Na contramão dos ufanistas, que acreditam piamente na salvação

da educação através desses mecanismos tecnológicos, o que vimos foi o escancaramento da desigualdade social e econômica quando se trata do acesso à educação. Alicerçar a educação nos moldes da racionalidade tecnológica é correr o risco de legitimar e manter a realidade tal como se apresenta e reproduzir continuamente seus valores. Qualquer possibilidade de mudança ou mesmo de crítica fica completamente reduzida. Ou se pensa criticamente o uso das tecnologias na educação, ou esse uso será sempre aquele enviesado e proposto pelos grupos que dominam a tecnologia. No final, ela será instrumento para a manutenção da dominação.

Referências

ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ADORNO, T. W. *Textos escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ALTHUSSER, L. *Aparelhos Ideológicos do Estado: nota sobre aparelhos ideológicos do Estado*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular (BNCC). Educação é a Base*. Brasília, MEC/CONSED/UNDIME, 2017. Disponível em: < 568 http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_publicacao.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2020.

BRASIL. *Parâmetros Curriculares Nacionais. Linguagens, códigos e suas tecnologias*. Brasília: MEC, 2000.

DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalar. 1ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática educativa*. 25. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 8. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

MARCUSE, H. *Tecnologia, guerra e fascismo*. Tradução de Maria Cristina Vidal Barbosa. São Paulo: Unesp, 1999.

MARX, K. ENGELS, F. *Manifesto comunista*. Org. de Osvaldo Coggiola. 4a reimpressão. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, K. *Manuscritos econômico -filosóficos*. Trad. Jesus Raniere. São Paulo: Boitempo, 2004.

MÉSZÁROS, I. *Educação para Além do Capital*. 2ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2008.

SAVIANI, Dermeval.; DUARTE, Newton (Org.). *Pedagogia histórico-crítica e luta de classes na educação escolar*. Campinas: Autores Associados, 2012.

UNESCO. A Comissão Futuros da Educação da Unesco apela ao planejamento antecipado contra o aumento das desigualdades após a COVID-19. Paris: Unesco, 16 abr. 2020. Disponível em: https://pt.unesco.org/news/comissao– futuros– da– educacao– da– unesco– apela– ao–planejamento– antecipado– o– aumento– das. Acesso em: 4 jun. 2020.

37. A pandemia e a Nova Internacional

 https://doi.org/10.36592/9786587424460-37

Valentinne Serpa[1]

1 INTRODUÇÃO

Não é novidade que atravessamos um tempo de intensas transformações e com fenômenos sociais de interpretação complexa. Começo citando Alicia Castro, em tradução livre:

> É paradoxal - um sinal dos tempos - que enquanto somos vítimas da multiplicação de notícias falsas, um herói da Verdade, Julian Assange, esteja atrás das grades, em confinamento solitário, ameaçado de ser extraditado para os Estados Unidos e sofrendo pena de tempo de vida. Em um mundo em caos, o afastamento das normas democráticas não busca mais uma justificativa decente; governos progressistas na América Latina são sequestrados eleitoralmente e proscritos por meio de manobras judiciais com a cumplicidade da mídia, como no caso de Brasil, Bolívia e Equador. Em nossa região, já tivemos dois presidentes "autoproclamados" que não foram eleitos por voto popular e receberam reconhecimento imediato dos governos dos Estados Unidos e da Europa.[2]

Antes das transformações que estamos nos acostumando a vivenciar pela Covid-19, já tínhamos que lidar com a conjuntura política recém narrada, violências, desigualdades, danos ambientais, violações aos direitos humanos, militarização de territórios e agora, com o impacto de uma pandemia no tecido social, percebemos mais afetados os setores mais vulneráveis. A causa do isolamento social, a SARS-CoV-2 pegou este continente de surpresa. Surpresa, pois, ignorou as recomendações que os irmãos chineses começaram a dar em dezembro. Tivemos mais tempo para nos prepararmos por aqui e ignoramos. Pensando que éramos imunes ou que não chegaria. Logo que a pandemia iniciou e as pessoas precisaram desacelerar, muitos projetos, intuições e teorias vieram à tona.

---

[1] Doutoranda PPG-Filosofia da PUCRS. Bolsista CAPES. val.serpa@gmail.com

[2] CHOMSKY, Noam. **Internacionalismo o extinción** / Noam Chomsky; prólogo de Alicia Castro. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020, p. 21-22.

A intenção do artigo é pensar o que virá após a pandemia com o auxílio de algumas falas da reunião inaugural da Internacional Progressista que ocorreu entre os dias 18 e 20 do mês de setembro de 2020, usaremos as exposições dos conferencistas magistrais: Naomi Klein, Noam Chomsky e Yanis Varoufakis com um olhar multidisciplinar.

Alícia Castro, diplomata argentina, no início do evento, nos relembra o rico debate entre filósofos e cientistas sociais. Debate aquele sobre como seria a pós-pandemia e pós-capitalismo ao redor do mundo no início da pandemia. Entre os mais otimistas, o filósofo Zizek previu que a pandemia daria ao capitalismo um golpe *Kill Bill* – do cineasta Tarantino – e uma reinvenção do comunismo ocorreria baseado na confiança, na solidariedade e na ciência. Enquanto o sul coreano Byung-Chul Han advertia que, depois da pandemia, o capitalismo continuaria com mais vigor, já que o vírus nos isola, nos individualiza, não gera sentimentos coletivos e trará mais controle sobre os Estados. De acordo com ele o vírus não fará a revolução, fazer isso continuará nas mãos de homens e mulheres deste mundo. Sugere ela que poderíamos iniciar o debate entre "otimismo da vontade e o pessimismo da razão". No entanto, depois de meses, vemos que a desigualdade se aprofundou, a riqueza continuou a aumentar e se concentrar vertiginosamente em 1% da população enquanto milhões caem no mundo miséria e indigência. As esferas do dinheiro e das finanças se desvincularam do mundo de trabalho e da produção. Aterroriza a ideia de comprovar que o capitalismo já funciona sem depender de consumo.[3] Para ela, estamos na terceira guerra mundial.

2. NAOMI KLEIN E OS TEMPOS DE REPARAÇÃO

Naomi Klein, jornalista, escritora e ativista canadense, conhecida pela sua obra "A Doutrina do Choque", anunciou na reunião inaugural da Internacional Progressista, que tempos de reparação se aproximam. Naomi traz que a Covid-19 não só aprofundou como foi o estopim de uma crise alimentada pelo crescimento exponencial do desemprego, pela precariedade do trabalho, pela pobreza e falta de moradia, cujo complemento tem sido o crescimento (também exponencial) da concentração e polarização da riqueza a limites insustentáveis: enquanto os 20% mais ricos da

[3] CHOMSKY, Noam. **Internacionalismo o extinción** / Noam Chomsky; prólogo de Alicia Castro. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020, p. 17.

população mundial concentram 96% da riqueza, 80% — cerca de 6,5 bilhões de pessoas — detêm apenas 4% dela.

Em março deste ano, quando a pandemia era novidade, era também a possibilidade de uma crise, não de uma festa para os multimilionários. Não estamos em uma Grande Depressão, como mostra Naomi

> Para la clase multimillonaria, este momento de crisis no es una Gran Depresión, como muchos han afirmado, sino más bien un insaciable y enorme atracón, ya que se alimentan de las entrañas de este Estado fallido y de los pobres y enfermos. Durante la Gran Depresión, banqueros desesperados saltaban de las ventanas. Durante este gran atracón, saltan de alegría.[4]

É agora que a reparação deve ser feita e como resposta às políticas inspiradas por Friedrich von Hayek, Milton Friedman e a Escola de Chicago, que conseguiram instalar-se em nosso continente usando a "Doutrina do Choque", tão lucidamente analisada por Naomi Klein em seu livro de 2007.[5]

A partir da Covid, Naomi conseguiu enxergar o que chamou de "mundo quebrado". Um mundo de geleiras fragmentadas, florestas queimadas, poluição do ar aumentando, eventos climáticos extremos que se repetem, nível do mar subindo e bilhões de seres humanos que carecem de condições mínimas de sobrevivência. Crise civilizatória, é o nome.

Com um ar bastante otimista, a ativista sugere que aproveitemos o tempo que a Covid "nos oferece". Bem como o líder indígena Ailton Krenak – autor de *O Amanhã não está à venda* – em que sugere que a mãe natureza está nos colocando de castigo e precisamos aprender que não somos os únicos neste planeta, Naomi sugere que aprendamos com o vírus. Desde olhar para o passado até o agora, o que estamos passando enclausurados pelo isolamento social. Queremos sair do buraco em que estamos e devemos ter esperança, mas necessitamos mudar, caso contrário nossa perda será maior:

---

[4] KLEIN, Naomi. **Los años de reparación** / Naomi Klein; prefacio de Alcira Argumedo. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020, p. 44.

[5] KLEIN, Naomi. **Los años de reparación** / Naomi Klein; prefacio de Alcira Argumedo. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020, p. 14.

> Para salir del agujero en el que estamos, tenemos que cambiar prácticamente todo con respecto a nuestros sistemas políticos y económicos. De lo contrario, debemos aceptar un futuro marcado por una serie interminable de crisis climáticas, sanitarias y económicas simultáneas e interrelacionadas, aprovechadas por los autoritarios para lograr un mayor saqueo.[6]

Outro apontamento é que devemos fazer uma dura crítica ao conceito de progresso. A noção de progresso é uma arma que se utiliza habitualmente contra os agricultores, povos indígenas e a qualquer um que se oponha ao projeto lucrativo e industrial que desestabilize o planeta. [7] Um governo progressista, ou neodesenvolvimentista, como conhecemos no Brasil não é garantia de um governo que vá ao encontro das pautas indígenas.

Ainda com esperança, Naomi coloca que esse é o momento ideal para ter os debates difíceis sobre consumo dentro dos nossos movimentos e na sociedade em geral sobre os temas que importam, uma vez que as pessoas estão questionando as prioridades de suas vidas pré-Covid:

> Fundamentalmente, puede ser incluso más fácil (más fácil, pero no fácil) tener ese debate postergado acerca del crecimiento como medida del progreso. Porque aquí hay un aspecto interesante sobre este nuevo virus: cada vez que nuestro sistema vuelve a algo parecido a la normalidad, a los aviones repletos de pasajeros, a la apertura de las universidades, al hacinamiento de trabajadores en depósitos y de adultos mayores en centros asistenciales privados, a festejar como si fuera 2019, vemos nuevos brotes, más muertes.[8]

Parte importante do processo de reparação proposto por ela, é tratar o vírus como um professor rigoroso que dá importantes lições de como viver em tempos de choque e de crises em série.[9] Uma das lições é que ninguém deveria estar em um depósito. Onde quer que haja aglomerações – depósito da Amazon, prisões, fábricas

---

[6] KLEIN, Naomi. **Los años de reparación** / Naomi Klein; prefacio de Alcira Argumedo. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020, p. 29-30.
[7] KLEIN, Naomi. **Los años de reparación** / Naomi Klein; prefacio de Alcira Argumedo. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020, p. 28.
[8] KLEIN, Naomi. **Los años de reparación** / Naomi Klein; prefacio de Alcira Argumedo. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020, p. 34.
[9] KLEIN, Naomi. **Los años de reparación** / Naomi Klein; prefacio de Alcira Argumedo. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020, p. 37.

de processamento de carne, campos de detenção em fronteiras, asilos etc. – é assim que o vírus se propaga.[10] Outro alerta, àqueles que sempre foi dito que seus trabalhos não eram qualificados e que seriam substituídos por máquinas, agora são os trabalhadores mais essenciais e menos substituídos. São empregos que mantém a sociedade alimentada, cuidada e limpa e há um enorme poder neste conhecimento.[11] Os seres humanos não deveriam estar em caixas, sejam janelas de zoom sejam residências isoladas. Isso nos torna miseráveis. A pesquisa mostra que estamos nos tornando mais solitários, mais angustiados e deprimidos. A comunidade é nossa melhor tecnologia. Para superar a crise, devemos encontrar nosso povo, nossos pares, nossas bolhas, nossos rebanhos, nossas tribos e cuidar uns dos outros.[12] Os ataques à natureza voltam contra nós. Por isso estamos sofrendo cada vez mais com doenças que saem de outras espécies à nossa. Elas não estão nos atacando, nós que estamos a elas.[13] A COVID-19 se espalha em ambientes fechados e ar viciado. Ao permanecer ao ar livre, reconectados com o mundo natural, permanecemos saudáveis. Nenhuma dessas lições é nova, é claro. Os mais sábios de nossa espécie há muito tentam fazer com que prestemos atenção a eles. Mas às vezes é preciso uma crise para chamar a atenção das pessoas, especialmente quando estamos tão ocupados nos movendo na velocidade do capitalismo tardio, um sistema que tem travado sistematicamente uma guerra contra o tecido de nossas comunidades, trabalho de cuidado essencial. e o mundo natural.[14]

Naomi explica que quando nos movemos na velocidade do crescimento contínuo, do suposto progresso não analisados, e escalamos incessantemente essa escada para lugar nenhum, não sobra muito tempo para esses sentimentos inadequados de solidariedade. Não há tempo para pensar em quem fabrica nossos produtos e para onde vai nosso lixo, e o que nossas guerras nacionais e internacionais causam. Não há tempo para questionar de quem a terra em que estamos foi roubada.

---

[10] KLEIN, Naomi. **Los años de reparación** / Naomi Klein; prefacio de Alcira Argumedo. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020, p. 37.
[11] KLEIN, Naomi. **Los años de reparación** / Naomi Klein; prefacio de Alcira Argumedo. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020, p. 37.
[12] KLEIN, Naomi. **Los años de reparación** / Naomi Klein; prefacio de Alcira Argumedo. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020, p. 38.
[13] KLEIN, Naomi. **Los años de reparación** / Naomi Klein; prefacio de Alcira Argumedo. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020, p. 38.
[14] KLEIN, Naomi. **Los años de reparación** / Naomi Klein; prefacio de Alcira Argumedo. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020, p. 39.

Certamente sem tempo para pensar nos crimes da história que nos trouxeram a este lugar e tentando fazer as coisas certas.[15]

A COVID-19, como muitos observaram, tem sido reveladora. Na verdade, foi um período de revelação implacável. O que ela revelou, descobriu, é um mundo quebrado. Já falei um pouco sobre essa fratura e todos sabem em primeira mão, onde quer que vivam neste planeta destruído. Nossa relação coletiva com a história, pelo menos onde moro, está irremediavelmente quebrada. É uma areia movediça de mentiras lisonjeiras e perigosas. A maneira como tratamos os outros aqui e agora e os custos letais da conveniência permanecem vinculados a essa história e estão absoluta e indizivelmente quebradas.[16]

> Creo que estamos aquí para reparar. De hecho, propongo que concibamos esta época que estamos viviendo como los años de reparación, que ese mandato dé forma a las prioridades colectivas en materia de asistencia, reconstrucción, trabajo, educación, comunicación e incluso celebración. La reparación es un marco que une el quebrantamiento simultáneo entre las esferas política y ecológica. Nos desafía a involucrarnos en las tareas de reparación en múltiples frentes interrelacionados. Para reparar la infraestructura destruida, para reparar el daño causado al mundo natural, para reparar las historias erróneas de supremacía y dominio que nos trajeron hasta aquí. Para reparar las muchas formas extractivas que nos enseñaron a tolerar y, como parte de eso, comenzar a reparar nuestras cosas. Lo que algunos denominan el derecho a reparar, en lugar de participar en los ciclos de una obsolescencia planificada cada vez más acelerada.[17]

Devemos aprender as lições da COVID sobre como viver. Diante da insistência capitalista de que todos voltemos à normalidade sombria, independentemente da crescente montanha de corpos, independentemente dos incêndios florestais que assolam ao fundo e dos fascistas marchando em primeiro plano, independentemente da falta qualquer tipo de plano confiável para lidar com qualquer uma dessas crises,

[15] KLEIN, Naomi. **Los años de reparación** / Naomi Klein; prefacio de Alcira Argumedo. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020, p. 41.
[16] KLEIN, Naomi. **Los años de reparación** / Naomi Klein; prefacio de Alcira Argumedo. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020, p. 43.
[17] KLEIN, Naomi. **Los años de reparación** / Naomi Klein; prefacio de Alcira Argumedo. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020, p. 46.

devemos desenvolver e promover urgentemente nossa própria visão sobre como viver melhor.[18]

3. NOAM CHOMSKY E AS INTERNACIONAIS

Noam Chomsky, filósofo estadunidense, em sua fala para a Internacional Progressista, começa bastante otimista. Para ele é um momento repleto de esperança em um futuro melhor e que tal aliança tem um papel crucial a desempenhar: determinar o rumo da história. Chomsky também é otimista ao pensar que conseguiremos superar governos de direita depois que acabe a pandemia. O que o preocupa é a devastação ambiental.

> A pesar de la malversación o la indiferencia que caracterizan a algunos líderes políticos, eventualmente habrá algún tipo de recuperación de la pandemia. Sin embargo, no nos recuperaremos del derretimiento de los casquetes polares, ni de la escalada de incendios en el Ártico que están liberando enormes cantidades de gases de efecto invernadero a la atmósfera, ni de los otros pasos que estamos dando hacia la catástrofe.[19]

Afirma ainda que não temos tempo a perder e que uma das principais tarefas da Internacional Progressista é garantir que todos entremos em pânico agora — e que possamos agir de acordo. Passado o pânico, adverte ele que as crises que enfrentamos neste momento único da história humana são, naturalmente, internacionais. Guerra nuclear, catástrofe ambiental e a pandemia não têm fronteiras.

> De manera menos evidente, sucede lo mismo con el tercer demonio que acecha la Tierra y empuja el segundero del Reloj del Apocalipsis hacia la medianoche: el deterioro de la democracia. El carácter internacional de esta plaga se hace patente cuando analizamos sus orígenes. Las circunstancias varían, pero poseen orígenes comunes. Gran parte de la perversidad ha perdurado durante los últimos 40 años

---

[18] KLEIN, Naomi. **Los años de reparación** / Naomi Klein; prefacio de Alcira Argumedo. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020, p. 49.

[19] CHOMSKY, Noam. **Internacionalismo o extinción** / Noam Chomsky; prólogo de Alicia Castro. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020, p. 36.

> como consecuencia del asalto neoliberal a la población mundial.[20]

Chomsky resgata Ronald Reagan (para elucidar o neoliberalismo) que declarava que o governo é o problema, não a solução. Para Noam Chomsky, o que ele queria dizer é que as decisões devem ser transferidas dos governos, que estão pelo menos parcialmente sob controle público, para o poder privado, que é completamente inexplicável ao público, e cuja única responsabilidade é o auto enriquecimento, como proclamou o economista-chefe Milton Friedman. Cita também Margaret Thatcher, que nos ensinou que não existe sociedade, apenas um mercado no qual as pessoas são lançadas para sobreviver da melhor maneira possível, sem organizações que as capacitem a se defender contra sua devastação.

> Los gobiernos de Reagan y Thatcher se propusieron de inmediato y con admirable consistencia destruir el movimiento obrero, el prin cipal obstáculo para que los amos de la economía alcanzaran un brutal dominio de clase. Al hacerlo, adoptaron los principios rectores del neoliberalismo establecidos durante sus primeros días en la Viena de entreguerras, donde el fundador y santo patrón del movimiento, Ludwig von Mises, apenas logró controlar su dicha cuando el gobierno protofascista destruyó violentamente la vibrante democracia social y los despreciables sindicatos de Austria que estaban interfiriendo con la sólida economía al defender los derechos de los trabajadores.[21]

As consequências do fascismo explicitado por von Mises em seu livro Liberalismo (1927) e dos princípios que inspiraram o apoio neoliberal à ditadura Pinochet, que depois foram postos na arena global com Thatcher e Reagan eram previsíveis. Há uma forte concentração de riqueza que contrasta com a estagnação de grande parte da população.

> El impacto en los Estados Unidos pone de manifiesto con mucha claridad lo que cabe esperar cuando la norma empresarial es prácticamente indiscutible. Luego de 40 años, el 0,1% de la población concentra el 20% de la riqueza, el doble de lo que tenía cuando Reagan fue electo. Los salarios de los directores ejecutivos se

---

[20] CHOMSKY, Noam. **Internacionalismo o extinción** / Noam Chomsky; prólogo de Alicia Castro. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020, p. 37-38.
[21] CHOMSKY, Noam. **Internacionalismo o extinción** / Noam Chomsky; prólogo de Alicia Castro. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020, p. 38-39.

> dispararon y arrastraron consigo el capital de la administración general. Los salarios reales de los trabajadores hombres que no poseen puestos de supervisión disminuyeron. La mayoría de la población sobrevive de sueldo en sueldo, casi sin ahorros. Las instituciones financieras, en gran parte predatorias, se ampliaron en escala. Hubo repetidas crisis, cada vez más graves, en las que los perpetradores fueron rescatados por el amable contribuyente, pese a que ese es el menor de los subsidios estatales implícitos que reciben. Los "mercados libres" condujeron a la monopolización y a la reducción de la competencia e innovación, ya que los fuertes fagocitaron a los débiles. La globalización neoliberal desindustrializó al país en el marco de los acuerdos de derechos de los inversores mal etiquetados como "acuerdos de libre comercio". Al adoptar la doctrina neoliberal que sostiene que "los impuestos son un robo", Reagan abrió la puerta a los paraísos fiscales y las empresas fantasma, anteriormente prohibidas y restringidas por la aplicación efectiva de la legislación. De inmediato, esta situación propició una enorme industria de evasión de impuestos para acelerar el robo masivo a la población en general por parte de los más ricos y el sector empresarial. El cambio no pasó desapercibido. La escala se estima en decenas de billones de dólares.[22]

E a tendência é continuar enquanto a doutrina neoliberal se consolida. Chomsky afirma que uma Internacional Progressista está se formando para enfrentar as grandes crises, existe uma Internacional Reacionária (formada pelos países mais reacionários do mundo) sob liderança da Casa Branca de Trump, que também visa enfrentar tais crises. Neste continente, a Internacional Reacionária inclui o Brasil de Bolsonaro e alguns outros[23]. No Oriente Médio, os principais membros são as ditaduras familiares do Golfo; a ditadura egípcia de al-Sisi; e Israel, que há muito descartou suas origens social-democratas e se deslocou para a direita — no efeito já previsto da ocupação prolongada e brutal. Os acordos atuais entre Israel e as ditaduras árabes, formalizando relações tácitas de longa data, são um passo significativo para solidificar a base da Internacional Reacionária no Oriente Médio. Os palestinos são humilhados e espancados, "destino próprio de quem não tem poder e não rasteja devidamente aos pés dos mestres naturais"[24]. Ao Leste, um candidato natural para essa Internacional é

[22] CHOMSKY, Noam. **Internacionalismo o extinción** / Noam Chomsky; prólogo de Alicia Castro. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020, p. 40-41.
[23] Chomsky não cita outros países deste continente, apenas Brasil.
[24] CHOMSKY, Noam. **Internacionalismo o extinción** / Noam Chomsky; prólogo de Alicia Castro. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020, p. 43.

a Índia. Ali o primeiro-ministro Modi está destruindo a democracia secular do país e transformando-o em um estado nacionalista hindu e racista, enquanto acaba com a Caxemira. O continente europeu inclui a "democracia iliberal" de Orban na Hungria e elementos semelhantes em outros lugares. A Internacional também tem forte apoio das instituições econômicas globais dominantes.

As duas internacionais compreendem boa parte do mundo, uma a nível de estados, a outra, a nível de movimentos populares. Cada uma representa proeminentemente forças sociais muito mais amplas, com imagens do mundo muito conflitantes, que devem emergir da atual pandemia. Uma força está trabalhando incansavelmente para construir uma versão mais dura do sistema global neoliberal do qual se beneficiariam enormemente, com vigilância e controle mais intensos. A outra, anseia por um mundo de justiça e paz, com energias e recursos direcionados para atender às necessidades humanas, e não às demandas de uma pequena minoria. É uma espécie de luta de classes em escala global, com muitas facetas e interações complexas. Não é exagerado concluir que o destino do experimento humano depende do resultado dessa luta.

4. YANIS VAROUFAKIS E O AUTORITARISMO

Yanis Varoufakis, economista grego e ex-ministro das finanças acredita que nossa era será lembrada pela marcha triunfante do autoritarismo e seu rastro, em que a vasta maioria da humanidade passou por dificuldades desnecessárias e os ecossistemas do planeta sofreram uma destruição climática que podia ter sido evitada.[25]

Varoufakis cresceu em uma ditadura estimulada pelos Estados Unidos, comandada por Lyndon Johnson, que nas palavras Varoufakis

> Paradójicamente, los gobiernos más progresistas de los Estados Unidos en lo que respecta a la política interna, la sociedad en general y los movimientos de derechos civiles fueron, sin embargo, los que no dudaron en apuntalar a los fascistas en Grecia o en bombardear Vietnam.[26]

[25] VAROUFAKIS, Yanis. **¿Qué vendrá después del capitalismo?** / Yanis Varoufakis; prólogo de Andrés Arauz. Buenos Aires: CLACSO, Amsterdã: TNI - Transnational Institute 2020, p. 28.
[26] VAROUFAKIS, Yanis. **¿Qué vendrá después del capitalismo?** / Yanis Varoufakis; prólogo de Andrés Arauz. Buenos Aires: CLACSO, Amsterdã: TNI - Transnational Institute 2020, p. 28.

Yanis percebe que as coisas mudaram após 2008, o ano em que o sistema financeiro ocidental implodiu:

> La situación cambió notablemente después de 2008, el año en que el sistema financiero occidental se derrumbó. Tras veinticinco años de financiarización, bajo el manto de una ideología llamada neoliberalismo, el capitalismo global atravesó una crisis similar a la de 1929 que lo puso prácticamente de rodillas. La reacción inmediata fue utilizar las imprentas de los bancos centrales, pero también transferir las enormes pérdidas bancarias a los ciudadanos más débiles de todo el mundo con el fin de reavivar las instituciones financieras y los mercados. Esta combinación de socialismo para unos pocos y de estricta austeridad para las masas generó dos reacciones.

Varoufakis sugere que à medida em que as causas progressistas foram sendo eliminadas, o descontentamento das massas teve que encontrar uma expressão política. De acordo com ele, imitando a ascensão de Mussolini na Itália, que prometeu cuidar dos mais fracos e fazer com que eles se sentissem orgulhosos de serem italianos novamente, testemunhamos a ascensão do que podemos chamar de Internacional Nacionalista – vimos anteriormente com Chomsky – mais claramente expressa nos argumentos de direita alimentando a saída da Grã-Bretanha da União Europeia e nas vitórias eleitorais de nacionalistas de direita (Donald Trump nos Estados Unidos; Jair Bolsonaro no Brasil; Narendra Modi na Índia; Marine Le Pen na França; Matteo Salvini na Itália e Viktor Orban na Hungria).

Para o economista grego, esta é a primeira vez desde a Segunda Guerra Mundial, que a maior parte do conflito político deixou de ser entre o establishment e os diversos progressismos, para se tornar um conflito entre diferentes partes do establishment. E explica, o choque entre o establishment liberal e a Internacional Nacionalista é totalmente ilusório! Exemplifica com o caso da França, em que o centrista Macron precisou da ameaça do nacionalismo de extrema-direita de Le Pen para se tornar presidente. Bem como, Le Pen precisou de Macron e das políticas de austeridade do establishment liberal, que geraram descontentamento e alimentou suas campanhas[27]. Yanis parece ser cirúrgico ao identificar que não é por serem codependentes (establishment liberal e a Internacional Nacionalista) que não há choque cultural e

[27] Também exemplifica com casos estadunidenses.

pessoal autêntico entre eles e que uma cacofonia causada pelas muitas variantes conflitantes do autoritarismo é quase impossível para os progressistas serem ouvidos.[28]

De acordo com ele, é aqui que entra a função da Internacional Progressista: conter a falsa oposição entre duas variedades do autoritarismo globalizado (o establishment liberal e a Internacional Nacionalista) que nos prendem em uma típica agenda de negócios que destrói as perspectivas de vida e desperdiça as oportunidades de frear a catástrofe climática. Parece claro que a função não pode ser apenas criar espaço para discussões abertas nas praças da cidade[29] ou algo como o Fórum Social Mundial – assim acabará novamente fracassando.

Varoufakis sugere um plano de ação progressista comum pois para ter sucesso, precisaremos de um plano de ação comum e de uma estratégia de campanha incomum, que incentivem os progressistas ao redor do mundo a implementar esse plano. Por último, mas não menos importante, precisaremos da vontade compartilhada para visualizar uma realidade pós-capitalista.

Os fascistas e os banqueiros têm um programa comum! – alerta o economista. Não interessa se conversamos com um banqueiro no Chile ou na Suíça, com um apoiador de Trump nos Estados Unidos ou com um eleitor de Le Pen na França, ouviremos a mesma narrativa.

A narrativa Internacional Nacionalista que muitas vezes nos dá enjoo é a seguinte: cercas elétricas nas fronteiras são essenciais para preservar a soberania nacional; os imigrantes ameaçam os empregos locais e a coesão social; os muçulmanos, em particular, não podem ser integrados e precisam ser mantidos pra fora; os estrangeiros conspiram com as elites liberais locais para enfraquecer a nação; as mulheres devem ser incentivadas a criar seus filhos em casa; os direitos LGBTQI+ vêm em detrimento da moralidade básica e, por último, mas não menos importante: "Dê-nos o poder de agir de forma autoritária, que nós faremos com que o país volte a ser grandioso e você orgulhoso".[30] Yanis não explica aqui o que fazer quando a narrativa é adotada pelo imigrante, estrangeiros, mulheres, e os demais que não se encaixariam.

[28] VAROUFAKIS, Yanis. **¿Qué vendrá después del capitalismo?** / Yanis Varoufakis; prólogo de Andrés Arauz. Buenos Aires: CLACSO, Amsterdã: TNI - Transnational Institute 2020, p. 32.
[29] Como fez o Occupy Wall Street há uma década.
[30] VAROUFAKIS, Yanis. **¿Qué vendrá después del capitalismo?** / Yanis Varoufakis; prólogo de Andrés Arauz. Buenos Aires: CLACSO, Amsterdã: TNI - Transnational Institute 2020, p. 35.

Também nesta reunião inaugural da Internacional Progressista foi pensada a construção de um Green New Deal (Virada Socioambiental). Uma alternativa radical contra a corrida rumo à extinção promovida pela direita e extrema-direita atual. Esse novo acordo, segundo Naomi Klein já havia sido idealizado na Bolívia, por exemplo:

> Un Green New Deal (Nuevo acuerdo verde) global, una visión en el corazón del proyecto internacional progresista, consiste en elegir esa primera opción, la opción de un cambio sistémico profundo. Surge a partir de muchos años de organización y teorización dentro del movimiento internacional por la justicia climática en el sur global, en el sur al sur, en el norte. A lo largo del tiempo, se lo conoció con distintos nombres y consignas: Transition (Transición), System change not climate change (Cambio de sistema, no cambio climático). Un Plan Marshall para la Tierra, como lo llamó el equipo de negociación climática de Bolivia bajo la presidencia de Evo Morales hace una década. Recibió el nombre de Derechos de la Madre Tierra en una conferencia histórica en Cochabamba.[31]

Para Yanis, diante da onerosa tarefa de luta contra autoritarismos precisamos de um plano, uma organização comum e uma vontade comum de conceber pós-capitalismo juntos. A Internacional Progressista é uma oportunidade única de satisfazer essas três necessidades. Em todo o mundo. Podemos fazer:

> La buena noticia es que tenemos una gran variedad de Green New Deals entre los que podemos elegir. Sin embargo, si bien cada uno propone ideas útiles, es necesario sintetizarlas en un plan global, coherente y coordinado a nivel internacional, un Green New Deal que sea común a todos los progresistas.[32]

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A formação de uma Internacional Progressista para enfrentar uma Internacional Reacionária (que já bem conhecemos) nos faz refletir sobre o que queremos para o futuro: salvar a democracia imperialista ou lutar por uma nova maneira de viver. É importante reconhecer nosso passado e analisar o presente como

---

[31] KLEIN, Naomi. **Los años de reparación** / Naomi Klein; prefacio de Alcira Argumedo. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020, p. 30.

[32] VAROUFAKIS, Yanis. **¿Qué vendrá después del capitalismo?** / Yanis Varoufakis; prólogo de Andrés Arauz. Buenos Aires: CLACSO, Amsterdã: TNI - Transnational Institute 2020, p. 38-39.

sugere Naomi Klein, bem como entrar em pânico, como coloca Chomsky, agora que já não temos tempo para frear os desastres ambientais enquanto forjamos uma nova economia mundial, verde e limpa: não fascista e não bancária. O que virá ainda não sabemos, sequer sabemos quando a pandemia acabará, o que nos resta é sonhar que haverá futuro.

REFERÊNCIAS

CHOMSKY, Noam. **Internacionalismo o extinción** / Noam Chomsky; prólogo de Alicia Castro. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020.

KLEIN, Naomi. **Los años de reparación** / Naomi Klein; prefacio de Alcira Argumedo. Buenos Aires: CLACSO; Amsterdã: TNI - Transnational Institute, 2020.

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

VAROUFAKIS, Yanis. **¿Qué vendrá después del capitalismo?** / Yanis Varoufakis; prólogo de Andrés Arauz. Buenos Aires: CLACSO, Amsterdã: TNI - Transnational Institute 2020.

38. Tempo: Saúde, Trabalho e o Cuidado de Si

 https://doi.org/10.36592/9786587424460-38

Vera Marta Reolon[1]

"Os bons escritores escrevem a partir do amor, por amor, e com frequência, seja diretamente ou não, pela libertação de todos os seres." Rebecca Solnit – in: *De quem é esta história?*

"Os discursos NÃO se apagam E SE fazem presentes em CADA ação.
Cem linhas, COM linhas e sem linhas [...]"

O SEGREDO: "fazer existir, não julgar" (Deleuze)

OUTRO SEGREDO: "Não invadir a VIDA dos outros" (Vera Marta Reolon)

Então... devemos discorrer sobre a pandemia de forma multidisciplinar (inter/trans). Falar da pandemia estando nela... vivenciando-a em nosso dia a dia, em nossas vidas, em nosso cotidiano. E não só vivenciando-a, mas sem muitas informações sobre suas causas, seus efeitos múltiplos, suas sequelas, enfim sobre tudo que abarca este estado de coisas. Isso manifesta muita tensão, muita dor, não somente gerando processos depressivos, mas estresse, físico, mental, emocional e, por que não dizer, social. Já tínhamos passado por outros processos de abalos na saúde, dengue, H1N1, zika, chikunguia... sempre as lembranças que nos vêm das grandes epidemias que dizimaram populações inteiras. Podemos dizer: essa é mais uma delas?

Não é tão simples, já que gostamos de pensar que temos atingido novos patamares científicos, nosso conhecimento da vida, dos efeitos de processos virais, bacteriológicos, doenças relacionadas nos trouxeram mais saber, progresso científico, segurança. Mas eis que nos chocamos ao nos darmos conta que nossos saberes não são tantos assim e um vírus microscópico nos pega de surpresa e abala nossa vida, nossa economia, nossa saúde, nossas relações sociais e muito nossa vida pessoal.

[1] Professora na FACED/UFRGS, psicanalista, psicóloga (CRP 07/7654) e jornalista (MTb 16.069). Editora do site apolineo.net, curadora e crítica de arte. Doutora em Filosofia (PUC-RS), Doutora em Educação (UFRGS), Mestre em Letras e Cultura Regional (UCS), Graduada em Psicologia – Formação de Psicólogo (UCS) e Bacharel em Ciências Contábeis (UCS). E-mail: verareolon@terra.com.br

Vivemos um momento em que o individualismo impera, as relações pessoais acontecem mais em contatos mediados por celulares, com poucos contatos pessoais, abraços, apertos de mão, beijos..., afeto. Há, em nossos dias, o que chamamos, em psicologia, "isolamento do afeto". Vejamos, esta é uma característica citada em livros de psicologia como sintoma de processos de isolamento social, psicoses, dores emocionais mais agravadas. Eis que os excessos de tecnologias nos têm levado a esse isolamento dos afetos. Nos afastamos do outro, quer seja para não nos comprometermos social, emocionalmente, mas também para nos escondermos em um universo ensimesmado, para dentro de nós mesmos. Alguns podem dizer: mas isso é bom, estamos em busca de nós mesmos, de nos conhecermos, do tal "conhece-te a ti mesmo". Doce ilusão!

O dentro de nós mesmos é só um jogo retórico para dizer dentro do computador, dentro do celular. Ou seja, para dentro do nada. As máquinas são universos fabricados por mãos humanas que as projetaram, inseriram-nas determinados códigos de programação, de tal forma que funcionem como ferramentas o mais competentemente possível, com o fim de nos auxiliar em nossas tarefas cotidianas. Ficamos tão a mercê dessas ferramentas que as consideramos seres pensantes por si mesmos. Isso é de um absurdo tão grande, mas reflete o mais da realidade de nossos dias. Pensamos nas máquinas como autônomas, sem programas, sem linguagens de máquina, sem inserção de dados por alguém anterior a nós, sem um programador que as preparou para que nos propiciassem uma vida mais simples. Qual o quê!... Nossas vidas ficaram mais complicadas.

Inicialmente, o universo tecnológico nos causava temor. Temor que não os entendêssemos, temor que perdêssemos dados, temor que os desconfigurássemos, que a máquina queimasse... Temor até que precisássemos chamar um técnico para reconfigurar tudo, formatar a máquina e iniciar tudo... além dos custos que tudo isso acarretaria. Com o tempo, formos aprendendo a formatar, a iniciar as máquinas, fomos aprendendo as linguagens, os programas, fomos aprendendo a salvar dados importantes em outros pequenos instrumentos, cada vez mais versáteis, cada vez mais complexos, mais potentes. Mas a individualidade que isso nos acarretou, o tempo gasto em frente a elas (as máquinas), sem ao menos nos darmos conta de sua quantidade, nos tiraram muito da vivência social, familiar, amorosa, filial. Fomos nos afastando do mundo, acreditando nas premissas de que, estando em um computador, em um

celular, estamos globalizados, informados do todo, dos acontecimentos do mundo. Mais uma doce ilusão!

Quanto mais tecnologia temos, menos informação temos. Porque mesmo com dados à disposição em diferentes plataformas, menos acesso a elas temos. É um paradoxo, mas paradoxalmente, para sermos redundantes, lá onde precisamos sê-lo, quanto mais dados inserimos na tecnologia, mais precisaremos saber os caminhos para chegar aos dados. Logo, menos acesso a informações temos. Não temos os "*links*" necessários para acessar as notícias. Não sabemos acessar as notícias verdadeiras e diferenciá-las das "*fake news*". E, quem nos dirá o que é verdadeiro e o que é "*fake*"?

Podemos pensar em saudosismo, mas não é só disso que se trata. Há o saudosismo do buscar uma informação, por exemplo, em uma prefeitura, para obter determinado recurso, que hoje não temos, porque devemos saber que um edital foi publicado e onde podemos acessá-lo. Mas nos falta também o contato com as pessoas, com o funcionário, a conversa para obter o recurso e a informação. Nos falta o necessário afeto da busca, do contato, da gentileza. Tudo ficou impessoal, distante, quase "esquizofrênico", para usar outro termo da psicologia. Vivemos um tempo de quebra da personalização, somos o ser da máquina, do *software*, do aplicativo e, nem sempre aquele que se apresenta via máquina é o ser real. Sim, porque o ser da máquina é o que nos acostumamos a chamar (sem pensar muito sobre o termo) virtual. E já não sabemos distinguir a diferença entre o real e o virtual.

O real, o de "carne e osso", é muito diferente do virtual. Claro que alguns preferem mesmo que assim o seja, já que montam grandes fantasias de si mesmos, criam perfis que não condizem com a realidade, fotos de outros, montagens, inteligências que não possuem, critérios que pertencem a outros, criam o que nos acostumamos a chamar mentiras. Só que, por mais absurdo que seja, não julgamos, nem pensamos nisso, que sejam mentiras. É como se a vida que criamos nas tecnologias, fosse outra, um outro, uma outra vivência, um ideal. Claro que este mundo de idealidades nada tem a ver com o universo ideal de Platão. Naquele, o mundo ideal é uma busca constante de melhorias em si mesmo, de um "tornar-se si mesmo".

O que temos nisso que convencionamos chamar de *perfil* é um universo quase esquizoide, particionado, dividido, algo que queríamos ser, mas jamais o seremos, porque não há busca, não há melhorar-se, não há tornar-se si mesmo. O que há é o buscar ser o que invejo de outro,..., de todos os outros. Há a constante mentira. Daí,

há a necessidade de afastarmo-nos de todos, pois no encontro, dar-se-ia a percepção que tudo aquilo que está no perfil é falso, a máscara cai. Então, quanto mais longe melhor, quanto mais distante, mais a "verdade-falsa" do perfil será a "verdade" "virtual-real". Tudo isso soa absurdo, uma linguagem do absurdo. E realmente o é, mas essa é nossa realidade do hoje, do nosso tempo.

Neste momento necessário, se faz evocar uma frase de Savvas Karydakis, inserida na apresentação do livro *A Peste*, de Camus: "nada melhor do que uma crise coletiva para revelar ao indivíduo acuado os valores não individuais- políticos, éticos, metafísicos – que constituem sua precisa individualidade".

Nada melhor que uma crise, como a que estamos enfrentando, para nos dar uma real dimensão de nossa vida, social, coletiva, amorosa, familiar. Entramos nesta crise há, mais ou menos, um ano, e como ela nos modificou e nos deu novas dimensões de mundo. Claro que não a todos, mas alguns conseguiram acordar. A crise nos afetou, de início parecia ser um mundo que não nos abalaria, começou na Ásia, tudo muito distante, outro povo, outra cultura, outros hábitos. Pensamos, inicialmente, que se tratava de um vírus que veio a eles através de suas alimentações exóticas, e até hoje não se sabe muito bem se realmente não foi por ali! Enfim, estávamos distantes deles, eles enfrentavam um problema localizado e buscavam soluções.

Logo, o que antes estava distante, começou a se aproximar, a Europa cita casos de infecção. Os casos passam a ser epidemia, inicialmente localizada, aos poucos se alastrando, viram pandemia, chegam às Américas e, aqui, a crise se espalha de tal forma que viramos o que se convencionou chamar de epicentro da doença. Que isso quer dizer? Quer dizer que passamos a ser uma região, do mundo, em que temos mais casos de infecção e, pior, mais casos de mortes.

Novamente, voltamos a números e, dia a dia, só ouvimos números, estatísticas. As informações, depois de um ano, praticamente inteiro, não mudaram tanto. Sabemos que o vírus, o CoronaVírus, é altamente contagioso. A doença que causa, a COVID-19, é mortal, em corpos mais suscetíveis, em corpos mais fragilizados. Porém, além disso, as informações são parcas, pequenas. Sabemos que, como o ataque do vírus em corpos mais fragilizados é maior, logo os idosos, com doenças pré-existentes, são mais, não só suscetíveis, mas a população que mais precisa de cuidados e afastamento, recolhimento, o que convencionamos chamar de quarentena, que já não é quarenta dias, mas ano e, quem sabe...

Interessante observarmos que pessoas que tenham um organismo mais forte, com mais defesas, não são afetadas pelo vírus, ou, quando o são, a doença passa quase despercebida. OK! Essa é uma informação divulgada corriqueiramente pelos órgãos de saúde, pelos pesquisadores. Mas, em sendo verdadeira, e deve ser, por qual razão as crianças, que certamente têm um organismo ainda não totalmente forte, ainda não totalmente constituído por defesas sólidas de um organismo mais adulto, mais bem alimentado, mais exercitado, não sofrem tantos revezes com a doença, com o vírus? Perguntas que sempre são recorrentes quando nos questionamos um pouco mais. E, em "quarentena", pensamos mais com certeza.

Sabemos que idosos, pessoas enfraquecidas por doenças pré-existentes, sofrem mais, e são mais rapidamente, e corriqueiramente, levadas a óbito. Sabemos também, depois de um ano de internações e isolamentos, e infecções, que a doença, COVID-19, deixa sequelas. Sequelas sérias: perda de olfato, perda de paladar, dificuldades na locomoção, na fala, ..., e sabe-se lá quantas mais. Porque, óbvio, nem todas as informações são divulgadas, já que só fariam por assustar mais a população.

Nestas alturas, todos nós já convivemos com alguém que passou pela doença, pela infecção com sintomas leves, moderados, graves. Com cura, se é que assim podemos chamar, com mortes, enfim... Tudo isso nos leva a momentos de grande angústia, de dor, cada um a seu modo. Porém todos buscando ultrapassar estes momentos e acreditar em esperança.

Camus, em seu livro *A Peste*, nos diz que "uma forma cômoda de travar conhecimento com uma cidade é procurar saber como se trabalha, como se ama e como nela se morre". Nesta obra, Camus nos traz a vivência existencial de uma população local a viver um surto de doença. Doença essa que se inicia lá por uma morte generalizada de ratos, a queda da mortalidade de ratos e o avanço sobre a população humana. As agruras do sofrimento das personagens nos mostram, nos fazem sentir (e a mim, em particular, nos idos da leitura do livro) a dor do existir em um ambiente febril de dor, desespero, doença. Qual o que, que passamos nós a vivê-lo em nossos dias. Quase um século depois, da escrita do livro.

Isolamento das pessoas, do convívio com familiares, de saída às ruas, de fechamento de comércios, de indústrias, de serviços, de toda a cadeia produtiva, problemas econômicos agravados, ruas desertas, estoques de alimentos, aumentos de preços, falta de alguns itens de consumo. Impossibilidade de adquiri-los, pois houve

demissões (com fechamento de empresas, queda de empregos). Aliado a tudo isso, como se a dor já não fosse tão grande e séria, governos nem sempre coerentes, nem sempre éticos, corrupção em diversos campos, na aquisição de EPIs (Equipamentos de Proteção Individual), afastamento de responsáveis corruptos. Além das dores de sempre: as "*fake news*", notícias falsas, de débeis, metidos a "sabidos", ou a "engraçadinhos" que pensam tirar vantagens em momentos de crise. Sempre os há! A população brasileira ainda sofrendo pela queda de detritos em Mariana e Brumadinho (por quê nunca conseguem antecipar graves problemas, que certamente se darão em futuros não tão distantes e que todos sofrerão as consequências de atos que podem ser previsíveis?) e recebe notícias de ministro do Supremo Tribunal Federal a liberar chefe de tráfico de drogas em *habeas corpus* fora de propósito (o comprovadamente marginal sendo buscado na cadeia , na liberação, por motorista particular em carro importado). E o juiz "ingênuo" escreve, em sua concessão do *habeas corpus,* que o réu deve informar à justiça seu paradeiro. Ingenuidade de um juiz crer que o ex-fugitivo da justiça não o fará novamente!

A política já não é política dos gregos, dos que saem das sombras e conseguem ver a verdade e usá-la, mas sim os que praticam o "jeitinho" da manipulação de dados, de verdades, de mentiras, de palavras, de atos, em "técnicas" que traduzem o que virou a política hoje: da enganação, da ludibriação. Em meio a tudo isso, o povo parece anestesiado. Sem saber o que fazer, vai "vivendo". Em quê se tornou esse ir vivendo? Um deixar-se levar pelos acontecimentos. Um "se não posso fazer nada, não quero nem saber, apenas sigo". Isso é terrível, pois é a estagnação de um povo, de vidas. É um não viver, é como um estar permanentemente drogado pela vida, pelo não viver, pela morte.

Como diz Camus, trabalhar, amar, seriam formas de vida. Morrer, da morte, naturalmente.

Como vivemos? Certamente anestesiados pela dor é que não podemos chamar de viver! Os acontecimentos que, já antes da pandemia, nos levavam a um aniquilamento das forças e a uma busca desenfreada do individualismo, com a pandemia se agravam.

Em uma série no "*streaming*", procuraram retratar a vivência de amigos durante a pandemia (inicial, diga-se!) do COVID-19. Há os que se afastam dos outros, isolando-se em suas casas, sem deixar nem mesmo o ar entrar, por temor de contrair

o vírus, enchendo-se de álcool gel (até mesmo ingerindo-o) numa tentativa de esterilizar-se e esterilizar o ambiente em que vive. Há os que se alienam, isolados em suas casas, mas a fazer o que jamais fariam em uma "normalidade": postam-se em sacadas, nus a mostrar-se a vizinhos e buscar contrair improváveis relacionamentos. Há os que se afastam, crendo que o vírus, a doença, é uma reação da natureza a nossos constantes ataques a tudo o que é natural. Logo, buscam um retorno, em defesa dessa natureza tão devastada e sofrida (no Brasil, sabemos bem o que é isso, com as queimadas, com a poluição). Outros, fazendo parte dos grupos de profissionais da saúde, sofrem com a necessidade da escolha, do ter de escolher em quem será atendido pelos instrumentos médico-hospitalares disponíveis e quem será relegado e deixado à morte. Outros buscam fazer sua parte, buscando atender às necessidades de quem precisa trabalhar, doando alimentos, preparando-os, transportando-os. Outros, ainda, buscam as redes para, de alguma forma, minimizar o isolamento e buscar uma aproximação social e, até mesmo, um ganho pessoal.

"Deixar que um vírus que não conhecemos bem circule livremente é anti-ético. Não é uma opção", afirmou Tedros Adhanom, Diretor Geral da Organização Mundial da Saúde. OK, precisamos controlar o vírus, precisamos nos proteger, precisamos proteger nossas famílias, precisamos proteger nossos bens, precisamos proteger nossa saúde, nossa vida. Tudo isso é complicado, mas se complica mais se temos a informação de que não temos todas as informações necessárias para fazê-lo. E, pior, não sabemos sequer como fazê-lo, já que estamos a tatear atos, ações, acontecimentos. Claro, recebemos informações todos os dias, os meios de comunicação, jornais, rádio, televisão, buscam nos ensinar diariamente como seguir em frente. Mas, se pensamos um pouco, sabemos que as coisas estão meio confusas. Sabemos que as doenças infecciosas tendem a se agravar em ambientes sujos. Então, por quê quando estamos a praticar exercícios, ao término deles, não podemos tomar um banho para, ao menos, tirar o suor do corpo? Claro, devemos evitar aglomerações. Mas, os chuveiros são isolados, os banhos favorecem a limpeza, então...? Isso para falarmos em um ponto minúsculo no universo de bobagens (ou não) que enfrentamos durante essa pandemia.

Os profissionais de saúde também enfrentam uma gama de problemas, já que, além de enfrentar as doenças dos pacientes que lhes chegam e que, muitas vezes, eles mesmos não têm respostas a lhes dar, ainda devem enfrentar a possibilidade de serem contaminados também. E, sabemos, muitos têm sofrido e morrido vítimas que são

também do vírus. Culpa, dor e angústia fazem parte de seus dias, assim como a todos. Mas, eles sempre foram preparados para atender as dores do mundo e, com parcas informações, se veem à mercê da falta delas e do não saber o que fazer, mesmo em suas profissões.

Compreende-se o senhor Diretor Geral da OMS, mas como não ser anti-éticos sob todas essas variáveis? Espera-se a vacina, mas como e quando ela virá? Quem a ela será submetido? Quais as reações adversas que podemos esperar? Por quanto tempo estaremos imunizados? Mesmo, em sabendo todas essas respostas, e vivendo além delas, que tipo de população e vivências teremos?

A economia, os processos econômicos estarão devastados, em grandes crises, o desemprego, que já abalava o mundo, estará agravado. Como vamos seguir, que empregos gerar, num universo governado por tecnologias que ainda estamos longe de administrar com eficiência e eficácia. Óbvio que precisamos gerar empregos, mas a busca por empreendimentos é uma variável que ainda não conseguimos antecipar com clareza. As universidades não estão preparadas a preparar (redundante mesmo!) pessoas para um novo universo de desemprego galopante e falta de perspectivas.

A ação é o que torna o homem diferente, humano. A ação humana por natureza é o trabalho; como viver, ser humano, sem trabalho? O homem, constituído pela marca desejante, está condenado à liberdade de escolha e, com ela, deve representar todos os homens e o que de humano há neles, se é que possuímos *humanidade*.

Partindo-se do pressuposto de que a ação humana é o trabalho, que este é a condição humana por excelência; partindo-se dos dados que nos são fornecidos praticamente todos os dias de queda de postos de trabalho; partindo-se do dado de que muitos destes postos de trabalho são perdidos em função da introdução das tecnologias em todos os meios; partindo-se de tudo o que se têm escrito sobre as ideias de homem, suas necessidades, suas angústias e ideias do bem viver, do compartilhar, do viver em sociedade, de "compaixão". E, utilizando-se alguns autores, e o que dizem sobre que HOMEM temos hoje, ele é diferente, ele VIVE, ou ele apenas sobrevive e o mundo está num "salve-se quem puder" (ou seja, queda de toda e qualquer possibilidade social!)?

O homem e a escolha. A ação humana. A Condição Humana. O trabalho, o labor, a *vita activa*. A escolha de um estilo de vida, conforme proposto por Kierkegaard, o estilo de vida ético, o estilo de vida estético **e o estilo de vida ético-estético (?)**. As

tecnologias. A falta de recursos advindos da falta de postos de trabalho. O cuidado de si. A volta ao questionamento sobre o homem e **quê** homem temos, como e para onde vamos (se vamos!). A educação e a filosofia, em particular, como busca por respostas (se as há!).

Num tempo em que vivenciamos grandes demandas por novas respostas a tudo o que nos ocorre no social, nem sempre com vontade e desejo de pensar sobre elas, de muitas transições, imigrações, emigrações, transferências de pessoas de cá para lá (nem sempre bem vindas!), de uma violência galopantemente invasiva e sem possibilidades de soluções no mundo e na sociedade (não há interesse, a não ser que os interesses sejam os de livrar-se do "problema", enjaulando, marginalizando, segregando, "matando"?), de um "parecer" ser, de um ter mais do que qualquer possibilidade de busca de ser, de viver, de um mascarar-se para fingir ser algo e/ou alguém (aqui "copiar" o outro deixa de ser o horror Frankenstein para "parecer" ser o outro, sem qualquer possibilidade de identidade – DIFERENÇA - SINGULARIDADE - própria, sequer do outro - já que jamais haverá qualquer possibilidade de ser O outro!).

Num mundo em que não se sabe mais o que é o homem, o que o diferencia de uma máquina, o que é uma máquina (alguns chegam ao absurdo de pensar que as máquinas operam-se sozinhas, programam-se sozinhas, são!). Num tempo em que não se compreende o que se tem para viver, como as relações homem-homem podem se dar, como viver (já que tudo aparenta ser só "conexão"!) como escolher uma vida a viver, é possível ainda "escolher"?. O que pensadores antes de nós acreditaram ser uma escolha, uma boa escolha? Ainda é possível "viver", na forma como estes pensadores (alguns ou todos?) pensaram, propuseram, escreveram sobre?

Sem trabalho, não se tem o poder de troca para pensar em "VIDA", socialmente, pessoalmente, em família... Como há um homem sem trabalho, logo, sem o retorno desta condição? Quem o sustenta, o quê o sustenta, ele pensa, ele "rouba" (se ele rouba, ele tem a condição? – ele é HUMANO?)?

Se o homem, ou o ser que temos hoje (se é "ser"), não tem a condição de seu sustento, quem o mantém respirando? De onde viriam recursos para tanto, que tipo de governos podemos pensar para atender a essas demandas (é de "governo" que se precisa – de que tipo de "governo" estes "seres" precisam?).

Estas são questões que urgem ser pensadas, até mesmo para repensar sociedades, meios de sobrevivência, de subsistência, de trocas, meios de relações, possíveis ou não, de seguir com o que fazemos ou mudar os rumos. URGE, para ONTEM, que na educação, já se estivesse com alunos "formados", pensando sobre tais questões, propondo novas pesquisas, mas com ÉTICA (não é na ACADEMIA que se deveria falar, pensar, escrever, discutir, propor desta forma? – se não o for, onde mais poderia ser, existe um outro lugar?).

O que nos diferencia como humanos? O homem, em alguns momentos, diz-se humano porque possui racionalidade, porque possui espírito, enfim diferentes conceitos, construções teóricas que, na verdade, nada dizem, são apenas palavras que não trazem respostas às nossas inquietações. Diferentemente de Platão, que concebe o amor como movimento, pulsão, vida, desejo de algo, busca por algo, Schopenhauer encontrou-o *a priori* manifestando-se na Vontade. Como coloca Dumoulié (2005), o nosso conhecimento se acha encerrado no mundo dos fenômenos, portanto de representação, mas nós temos a intuição imediata através do nosso corpo, da essência íntima dos seres e do mundo. Para Schopenhauer, que sofreu influências de Platão e Kant, o mundo é fenômeno, é representação. A Vontade estaria em um mundo de ideias – platônico -, num mundo idealizado, superior, inalcançável, que pode apenas ser simbolizado. A Vontade, entretanto, não é externa, para Schopenhauer, ela está em nós.

Schopenhauer estabelece uma dupla lei relativa ao desejo: os contrários se atraem e cada um procura no outro aquilo que lhe falta. Desta forma, procura-se um amado que possua aquilo de que se é carente. Aqui há uma conexão com Platão e com Lacan. Sartre vai além deste conceito, ele fala do existir humano, do processo da existência humana, como uma construção, construção essa que parte da própria liberdade de *ser* humano. O homem vai construindo sua existência, a partir da liberdade que possui, liberdade de escolher, conforme seu desejo: "toda verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana" (SARTRE, 1970, p.1). Kierkegaard vai propor que o homem deve/pode escolher/eleger como vai conduzir sua vida. Propõe dois estilos de vida, de escolha: o estilo de vida *estético* e o estilo de vida *ético*. Se o homem opta por seguir um estilo de vida estético (que aqui nada tem de estética – arte ou o que hoje entendemos pelo termo estética), ele é o que vive o INSTANTE (fronteira entre o antes e o depois). Em princípio ele viveria em liberdade.

Mas, na crítica que Kierkegaard faz a este “escolhedor”, dirá que esta liberdade é um engodo, já que a verdadeira liberdade só se dá na opção pelo estilo de vida ético

> o que vale é madurar a própria personalidade antes de formar o espírito [...] desejarias fortalecer tua alma [...] tem em cada ser uma potência capaz de desafiar o mundo inteiro [...] o principal da vida, reconquistar-te a ti mesmo, adquirir-te a ti mesmo, com a condição de que possas, o mais bem que queiras poder a energia necessária para fazê-lo. (KIERKEGAARD, 1966, p. 9-11).

O estilo de vida ético, à semelhança do que ocorria no mundo grego, incorpora, abarca o que entendemos por estético. Ao optarmos pelo estilo de vida ético, incluímos em nossa opção a vida estética, incluímos a opção por nós mesmos, o eterno. O sujeito que opta pelo estilo de vida estético vive no desespero e nada tem de fato.

> Tua escolha é uma escolha estética, mas uma escolha estética não é uma escolha. Em verdade, o fato de escolher é uma expressão real e rigorosa da ética [...] o único *aut-aut* (ou isto, ou aquilo) absoluto que existe é a escolha entre o bem e o mal e essa escolha também é absolutamente ética. (KIERKEGAARD, 1966, p. 20).

O desespero não deve ser um inibidor de minha ação. Ao contrário, deve me engajar na ação: “não é preciso ter esperança para empreender [...] não deverei ter ilusões e que farei o melhor que puder” (SARTRE, 1970, p.08). A realidade só existe a partir da ação, o homem só existe à medida que se realiza na ação, o homem é o conjunto de seus atos. Para Hanna Arendt, o homem não é um ser de natureza, é um ser de condição. A condição humana é que o homem é um ser de ação (arte) e discurso (político). Hanna diferencia labor de trabalho, mas dirá que a condição humana, por excelência é o trabalho, ação humana que nos diz quem e o quê somos.

> Com a expressão *vita activa* pretendo designar três atividades humanas fundamentais: labor, trabalho e ação. [...] o labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano [...] tem a ver com as necessidades vitais [...] a condição humana do labor é a própria vida. O trabalho é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana. [...] a condição humana do trabalho é a mundanidade. A ação, única atividade que se exerce diretamente entre

> os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade. (ARENDT, 2008, p.15).

Independentemente se tomamos cada uma das atividades humanas ou se nos dedicarmos, abarcarmos o termo proposto por Hanna, *vita activa*, as três atividades referem-se ao que designa, distingue o homem como homem, à durabilidade do mundo, já que o homem o habita.

> o trabalho de nossas mãos, em contraposição ao labor de nosso corpo – o *homo faber* que "faz" e literalmente "trabalha sobre" os materiais, em oposição ao *animal laborans* que labora e "se mistura com eles" – fabrica a infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano. (ARENDT, 2008, p. 149).

Outros autores também nos apresentam a importância do trabalho na vida humana, para o seguir de sua existência: "No trabalho, o homem satisfaz uma potência de criação que se multiplica por numerosas metáforas" (BACHELARD, 2001, p. 24). A própria Hanna questiona, em seu texto *A Condição Humana*, o que faremos (ela já se perguntava nos anos 60 do século XX), sem trabalho: "O que se nos depara, portanto, é a possibilidade de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta" (ARENDT, 2008, p. 13). E ela mesma nos aponta o que pode nos ter conduzido a esta "situação":

> talvez o desejo de fugir à condição humana esteja presente na esperança de prolongar a duração da vida para além do limite de cem anos. [...] O problema tem a ver com o fato de que as "verdades" da moderna visão científica do mundo, embora possam ser demonstrados em fórmulas matemáticas e comprovadas pela tecnologia, já não se prestam à expressão normal da fala e do raciocínio. [...] Se realmente for comprovado esse divórcio definitivo entre o conhecimento e o pensamento, então passaremos, sem dúvida, à condição de escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nosso *know-how*, criaturas desprovidas de raciocínio, à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja. (ARENDT, 2008, p. 11).

Nunca, em nenhuma outra época de nossa história, esteve o homem tão só em meio à multidão. Os ideais que o sustentavam caíram, a felicidade não depende mais

da harmonia de vínculos sociais, mas de objetos adquiridos e ofertados incessantemente pela mídia e os instrumentos gerais do marketing. Há uma oferta de gozo total. A foraclusão da Lei da vida é paga com dízimos. O sujeito é transformado, através do seu assassinato, em objeto submisso do gozo do Outro. Não há nada mais psicotizante do que isso. Nas doenças da modernidade, anorexia, bulimia, toxicomanias (acrescenta-se, neste momento, os sintomas da pandemia de COVID-19), e a consequente violência advinda delas, o que se tem são sombras que o mundo das luzes não ilumina. A modernidade nos oferece um mundo iluminado (de uma iluminação artificial, mascarada) pelos *outdoors* plenos de ofertas, mas nosso eu, quem sou, para onde vou, o que desejo (?), não há resposta. Há muita “luz” de LED e a luz interior é apagada!

Michel Foucault, em seus Seminários sobre o *Governo de Si e dos Outros* e sobre a *Hermenêutica do Sujeito,* aborda e discorre sobre o cuidado de si, como uma questão ampla de uma busca de saúde que vai de encontro com o conhecimento de si, com o saber de seu corpo, com o saber de suas necessidades, de seus desejos, com vistas a uma ampla busca de felicidade, não mais como uma busca utópica, subjetiva, inalcançável (talvez como ideal demais!), mas, através desse conhecimento de si, uma felicidade possível, palpável, vivenciável: “A filosofia está assimilada ao cuidado com a alma (o termo é precisamente médico: *hugiainein*), e esse cuidado é uma tarefa que deve ser seguida ao longo de toda a vida” (FOUCAULT, 1997, p.120).

Hermenêutica de si como *epimeléia heautou, cura sui,* princípio de ocupar-se de si. Cuidar de si mesmo, conhecer a si mesmo, obscurecido pelo brilho do *Gnôthi seauton.* (FOUCAULT, 1997, p.119). Neste momento pandêmico, que fazer de nossas vidas, quem somos, para onde vamos, tudo depende de nós. Sartre nos ilumina com: “o destino do homem está em suas próprias mãos” (SARTRE, 1970, p.09).

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 3ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.

BACHELARD, Gaston. *A terra e os devaneios da vontade*: ensaio sobre a imaginação das forças. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CAMUS, Albert. *A peste*. 14 ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

DUMOULIÉ, Camille. *O desejo*. Petrópolis: Vozes, 2005.

FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Resumo dos cursos do Collège de France*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

FREUD, Sigmund. *Edição stantart brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

HEIDEGGER, Martin. Que é isto – A filosofia? In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica? In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

HEIDEGGER, Martin. Identidade e diferença. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

KIERKEGAARD, Sören. *Estética y Ética em la formación de la personalidad*. Buenos Aires: Editorial Nova Buenos Aires, 1966.

LACAN, Jacques. *Da Psicose Paranóica em suas relações com a Personalidade*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

LACAN, Jacques. *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1990.

LACAN, Jacques. *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1988.

LACAN, Jacques. *O mito individual do neurótico*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1980.

LACAN, Jacques. *O seminário 6: o desejo e sua interpretação*. Porto Alegre: APPOA, 2002.

LACAN, Jacques. *O seminário 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. *Écrits*. Seuil, 1966.

PLATÃO. *O Banquete* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1991.

REOLON, Vera Marta. *mulheres para um homem... para O Homem, A Mulher*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. In: www.odialetico.hpg.ig.com.br/filosofia/livros/ exhuman.htm. Consulta em: 20 de agosto de 2006. Fonte: L'Existentialisme est un Humanisme, Les Éditions Nagel, Paris, 1970.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Dores do mundo*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s.d..

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.